image
not
available

Die Apostelgeschichte

nach

ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht

von

Dr. Eduard Zeller.

Stuttgart.
Carl Mäcken, Verlagsbuchhandlung.
1854.

Schnellpressendruck der Buchdruckerei von J. C. Mäcken Sohn in Reutlingen.

Vorwort.

Diese Schrift ist aus den Abhandlungen entstanden, welche über den gleichen Gegenstand in den Theologischen Jahrbüchern 1848—1851 erschienen sind. Die vielfache Berücksichtigung, welche diesen Abhandlungen von verschiedenen Seiten und in verschiedenem Sinn zu Theil wurde, liess mich hoffen, dass es Gegnern wie Freunden der Ansicht, die sie vertreten, erwünscht sein werde, wenn ich sie als selbständiges Ganzes in neuer Bearbeitung der Oeffentlichkeit übergäbe. Ich unterwarf demnach meine frühere Arbeit einer wiederholten Durchsicht, um ihre Lücken zu ergänzen, Unrichtigkeiten im Inhalt, Ungenauigkeiten im Ausdruck, Mängel in der Anordnung zu verbessern, solches, was mehr nur für eine Zeitschrift passend schien, zu entfernen, und so ist auch wirklich kein Abschnitt dieser Schrift ohne mancherlei Aenderungen und Zusätze geblieben, ein Viertheil oder ein Fünftheil des Ganzen mag als neu oder als völlig umgestaltet zu betrachten sein. Die wesentlichen Ergebnisse meiner früheren Untersuchung haben sich mir auf's Neue bestätigt, ich hoffe aber, dass es mir gelungen sei, sie in mancher Beziehung genauer zu bestimmen und vollständiger zu begründen.

Die Literatur unsers Gegenstandes hat seit dem ersten Erscheinen dieser Untersuchung eine so bedeutende Vermehrung erhalten, dass es fast scheint, die lange unbillige Vernachlässigung der Apostelgeschichte, welche noch vor wenigen Jahren das bekannte Urtheil des Chrysostomus auf unsere Zeit anzuwenden erlaubte, solle nun mit Einem Mal gutgemacht werden. Ich habe mich bemüht, diese Hülfsmittel, so weit sie mir irgend zu Gebot standen, zu benützen, und auch ältere Schriften, von denen sich einige Ausbeute erwarten liess, nachzuholen. Auch von Gegnern meiner Ansicht habe ich zu lernen gesucht, und ich erkenne es

gerne an, dass ich durch ihren Widerspruch selbst auf Manches, was ich früher übersehen hatte, aufmerksam gemacht wurde. Ebenso muss ich es rühmen, dass die meisten von ihnen in ihrer Polemik den Ton einhalten, der bei wissenschaftlichen Erörterungen nie verletzt werden sollte; dass ein Ebrard freilich die Blössen seiner ungründlichen Arbeiten durch Rabulisterei und Verdrehung, durch rohe Schmähungen und schaale Scurrilitäten zu verdecken sich beeifert, und dass es bei Lange der hohen und hochmüthigen Worte um so mehr zu sein pflegen, je dürftiger und verworrener die wissenschaftlichen Gedanken sind, ist man zu sehr gewohnt, als dass hierüber viel zu sagen wäre. Unter den Untersuchungen, die vom kritischen Standpunkt ausgehen, habe ich neben Baur's Werken namentlich Hilgenfeld's, Volckmar's und Köstlin's Arbeiten zu nennen; Hilgenfeld's Schrift über die apostolischen Väter konnte ich zu meinem Bedauern für die erste Abtheilung der vorliegenden, deren Druck sich etwas verzögerte, nicht mehr benützen, um so erfreulicher war es mir, nachträglich zu finden, dass seine Ansicht über den Ursprung jener Schriften und über ihr Verhältniss zu den beiden lukanischen Büchern mit der meinigen in allen wesentlichen Punkten übereinstimmt. Im Uebrigen wird der Gang und die Richtung der vorliegenden Untersuchung denen, für welche die geschichtliche Erforschung des ältesten Christenthums ein Interesse hat, im Allgemeinen bekannt sein.

Wie viele es deren freilich in Deutschland heutzutage noch giebt, weiss ich nicht. Die Bemühungen unserer Kirchenmänner haben es mit Beihülfe der politischen Reaktion glücklich dahin gebracht, dass die Mehrzahl unserer Theologen nicht etwa nur diese oder jene wissenschaftliche Ansicht, sondern die Wissenschaft überhaupt mit Misstrauen, ja mit Gleichgültigkeit betrachtet, und diejenigen selbst, welche vor zwanzig und dreissig Jahren die Losung zum Kampf gegen die „unglaubige" Wissenschaft gegeben haben, fangen an, die natürlichen Früchte ihres Thuns mit Schmerzen zu erndten. Man hat so lange Kirchlichkeit und immer nur Kirchlichkeit gepredigt, man hat so oft versichert, es komme in der Theologie auf's Herz an, nicht auf den Verstand, es handle sich selbst bei der geschichtlichen Untersuchung über das Urchristenthum und seine Urkunden weit weniger um Gelehrsamkeit und Kritik, als um Uebereinstimmung mit dem Bewusstsein des christlichen Volks, um Vermeidung alles dessen, was die herrschenden Vorstellungen über die heiligen Schriften und Männer verletzen,

was dem frommen Glauben zum Anstoss gereichen könnte — man hat dieses und Aehnliches so oft und so salbungsvoll wiederholt, bis es die Leute am Ende geglaubt haben; und um wie viel leichter es nun ist, zu einer überlieferten Ansicht Ja zu sagen, als mit Mühe und Anstrengung, in selbstverläugnender Arbeit, unter Zweifeln und Kämpfen, eine eigene Ueberzeugung zu suchen, um so weniger darf man sich wundern, wenn es namentlich von unsern angehenden Theologen die meisten ungleich bequemer fanden, auf jenem einfachen Wege zu einer für sie, wie es schien, ganz brauchbaren Theologie und nebenbei auch zu Amt und Brod zu gelangen, statt auf dem langsameren und mühevolleren inneren Kämpfen und äusserer Ungunst entgegenzugehen. Nur möge man sich dann auch darüber nicht wundern, dass der Zug der kirchlichen Reaktion weiter führt, als man selbst ursprünglich gewollt hat, dass man auf einem beliebigen Punkte der abschüssigen Bahn anzuhalten nicht die Macht hat. Zuerst ist nur überhaupt das christliche Bewusstsein, der Glaube der Gemeinde, für die Schranke und Norm der theologischen Forschung erklärt worden. Aber was christlich ist, das ist eine geschichtliche Frage, deren genügende Beantwortung eben nur mittelst der Untersuchungen möglich ist, die man durch jene Forderung abschneiden wollte. Denn da sich das Wesen einer Erscheinung nur aus der Gesammtheit ihrer Wirkungen erkennen lässt, so darf man, wenn man gründlich verfahren will, die Entscheidung über christlich oder nichtchristlich nicht aus einem besonderen Kreise der christlichen Welt oder einem einzelnen Zeitpunkt ihrer Geschichte, auch nicht aus ihrem Anfangspunkt, schöpfen, sondern man muss ihren Gesammtverlauf in Betracht ziehen, um durch eine umfassende Prüfung ihres bisherigen Ganges, unter sorgfältiger Scheidung des Bleibenden und des Vergänglichen, das wahre Wesen und das geschichtliche Ziel des Christenthums auszumitteln. Dazu konnte man sich natürlich nicht entschliessen, und so war denn das Nächste, dass an die Stelle des christlichen Bewusstseins das urchristliche, die biblische, oder wenigstens die neutestamentliche Lehre, gesetzt wurde. Allein damit war immer noch keine unverrückbare Norm gefunden. Was die wahre Schriftlehre sei, darüber stritten sich nicht blos seit alter Zeit die christlichen Confessionen, sondern eben diese Frage war von der „unglaubigen“ Wissenschaft unserer Tage so beantwortet, dass das Princip der Schriftauktorität völlig unbrauchbar zu werden drohte; denn wenn nicht blos der alttestamentliche

Standpunkt mit dem christlichen sich nicht unmittelbar vereinigen lässt, sondern wenn auch im neuen Testament selbst, wie diess seit einem Jahrhundert behauptet wird, eine Mehrheit von verschiedenen und sich theilweise ausschliessenden Lehrbegriffen zu finden ist, wo soll da der Punkt liegen, der unserer theologischen Ueberzeugung einen sturmfreien Zufluchtsort darböte? Jene Behauptung selbst aber, und alle mit ihr zusammenhängenden kritischen Ergebnisse erst auf wissenschaftlichem Weg zu widerlegen, war eine Aufgabe, von deren Schwierigkeit man sich bald überzeugen musste: gerade desshalb war man ja wieder auf die Schriftauktorität zurückgekommen, weil man etwas Positives suchte, das über den Streit der wissenschaftlichen Ansichten erhaben sein sollte. Es blieb mithin nichts übrig, als dass man von der wissenschaftlichen Freiheit, deren man sich früher neben seinem Glauben nicht ohne Selbstgefälligkeit gerühmt hatte, auch noch ein weiteres Stück aufgab, und von der streitigen Schriftlehre auf das kirchliche Bekenntniss sich zurückzog. Mit welchem Wetteifer, und mit wie viel hierarchischer Anmassung das gerade von solchen geschehen ist, die noch immer durch wissenschaftliche Bildung und Freisinnigkeit hoch über den Orthodoxen gemeinen Schlags zu stehen meinten, davon liefert die Geschichte unserer Kirchentage und theologischen Conferenzen seit einem Jahrzehend nur zu viele Belege. Hatte man doch immer noch, als Beweis seiner Geistesfreiheit, die evangelische Union, war es doch etwas ganz Anderes, „sich zu den Grundprincipien der evangelischen Kirche sammt ihren Voraussetzungen und Folgesätzen zu bekennen,“ und die gleiche Bekenntnisstreue mit „ethischem Pathos“ und kirchenregimentlichen Maassregeln auch von Anderen zu verlangen, als ein bestimmtes Bekenntniss, z. B. die Concordienformel oder die *Formula consensus*, zu unterschreiben. Nur schade, dass jene Voraussetzungen und Folgesätze auch schon von den alten Theologen erkannt, und in eben den Bekenntnissen niedergelegt waren, deren Vorstellungskreis man sich nicht anzueignen, deren Ausschliesslichkeit man mit seiner Bildung nicht zu vereinigen wusste. Und noch schlimmer, dass auch schon in den Grundprincipien die evangelischen Confessionen der älteren Zeit, wenn man genauer zusah, sich keineswegs so einig zeigten, als man geglaubt hatte. Denn wenn sich auch durch ihren Gegensatz allerdings ein gemeinsamer Grundcharakter hindurchzieht, so gehen sie doch in der dogmatischen Fassung dieses Gemeinsamen von Anfang an aus-

einander. Gerade diese dogmatische Fassung hatte man aber für maassgebend erklärt, indem man seine Uebereinstimmung mit den Bekenntnissen der evangelischen Kirche verkündete. Der Streit musste daher unvermeidlich neu ausbrechen, und der halben Bekenntnisstreue der kirchenglaubigen Unionsfreunde musste sich die ganze der neulutherischen Eiferer mit um so grösserer Aussicht auf Erfolg entgegenstellen, da sie ganz unläugbar die Consequenz des gemeinsamen Princips für sich hatte. Dass aber diese Altgläubigkeit intolerant ist, dass sie nicht blos keine freie Wissenschaft, sondern auch keine andere Form der protestantischen Frömmigkeit neben sich dulden will, liegt in ihrem Wesen; wenn sie daher die unirte Kirche nicht blos zu sprengen, sondern zu erobern, und die reformirte Confession aus ihrem eigenen rechtlich gesicherten Besitz zu verdrängen bestrebt ist, so thut sie nur, was sie nicht lassen kann, und nicht mehr. So sind wir denn nun freilich so weit gekommen, dass man sich wieder um die Variata und die Invariata, um den lutherischen und den Heidelberger Katechismus mit einer Leidenschaft streitet, welche der Blüthezeit des orthodoxen Fanatismus würdig wäre, dass Kirchenräthe darüber entscheiden, wer an unsern Universitäten Philosophie lehren darf, dass kaum geprüfte Candidaten die Absetzung ihrer Examinatoren verlangen, weil sie ihnen nicht orthodox genug sind, dass Jeder in Sachen der Theologie um so lauter mitzusprechen sich berechtigt dünkt, und auf Beförderung im Kirchendienst um so begründetere Ansprüche zu haben glaubt, je unwissender er in allem dem ist, was man sonst für die unerlässliche Grundlage jeder theologischen Bildung gehalten hat, je ausschliesslicher er sich in stumpfer Geistesträgheit auf das Auswendiglernen vorgeschriebener Formeln, auf das Nachsprechen unverstandener Losungswörter beschränkt hat, und unter diesem verkehrten Partheigetriebe droht sich des theologischen Nachwuchses mehr und mehr eine solche Barbarei zu bemächtigen, dass man zweifelhaft sein könnte, ob es sich überhaupt noch verlohnt, Zeit und Mühe an wissenschaftliche Arbeiten zu wenden, welchen bei der Masse derer, für die sie zunächst bestimmt sind, so wenig Empfänglichkeit entgegenkommt. Wer aber mit dem Gang der neusten kirchlichen und theologischen Entwicklung bekannt ist, den wird diese Erscheinung nicht befremden. Aus dem Grundsatz der Unfreiheit ist eine üppige Saat von Streit, Leidenschaft und Verkehrtheit emporgewachsen, die Theologie ist verkümmert, weil von ihren Vertretern die meisten

zu engbrüstig waren, um die schneidend frische Luft einer voraussetzungslosen Wissenschaft zu ertragen, die Masse glaubt sich besser dabei zu befinden, wenn sie Anderen nachbetet, als wenn sie selbst denkt, wenn sie mit dem Strom der Reaktion schwimmt, als wenn sie sich ihm entgegenstemmt — das kann man bedauern, aber man kann nicht darüber erstaunen. Ob es mit der Zeit wieder anders werden wird, oder ob der deutsche Protestantismus in den byzantinischen Zuständen, denen er für den Augenblick mit vollen Segeln entgegeneilt, versumpfen wird, ob die Stimmen derer, welche die evangelische Kirche auf einen freieren Grund stellen möchten, ungehört verhallen, oder erfolgreich wirken werden, wissen wir nicht. Nur das wissen wir, dass eine Besserung unserer Zustände um so gewisser zu erwarten steht, je vollständiger Jeder an seinem Ort seine Pflicht thut, und wie gerne wir uns bescheiden, dass hiebei ungleich mehr von der Gestaltung der grossen geschichtlichen Verhältnisse abhängt, als von wissenschaftlichen Bestrebungen und Leistungen, so sind wir doch der Meinung, dass auch die Wissenschaft in ihrem Theile nicht müde werden darf, zur Einsicht in die grossen Fragen der Gegenwart und der Vergangenheit nach Kräften beizutragen. In diesem Sinne möge man auch den vorliegenden Beitrag, wie viel oder wie wenig man sich von ihm versprechen mag, wohlwollend aufnehmen.

Marburg, 27. Juli 1854.

D. V.

Inhaltsverzeichniss.

Druckfehler-Verzeichniss.

Seite	24	Zeile	18 v. u. statt habe lies hat.
„	„	„	16 v. u. statt Amicet's lies Anicet's.
„	25	„	1 statt Antonius lies Antoninus.
„	50	„	3 v. u. statt ογισθέντες lies λογισθέντες.
„	51	„	4 v. u. statt Recenscion lies Recension.
„	62	„	9 v. u. statt ein lies eine.
„	91	„	4 v. u. statt das lies dass.
„	94	„	1 statt werde lies wurde.
„	98	„	16 statt ***tatina*** lies ***latina***.
„	103	„	15 v. u. ist das zweite als zu streichen.
„	122	„	20 statt zählt lies zählte.
„	124	„	13 statt Hintritt lies Eintreten.
„	128	„	15 statt zugeben lies zugaben.
„	150	„	2 ist hinter „unwahrscheinlich“ das Komma zu streichen.
„	151	„	1 statt dass lies das.
„	155	„	6 statt jene lies jene Gabe.
„	„	„	10 statt gemacht lies gemacht hat.
„	160	„	4 statt Wahrheit lies Wesenheit.
„	„	„	14 v. u. statt keiner lies keine.
„	163	„	9 statt Anhängen lies Anhänger.
„	227	„	19 statt Authenthie lies Authentie.
„	249	„	10 statt Erzählungen lies Erzählung.
„	289	„	17 v. u. statt hatten lies halten.
„	313	„	2 statt ja lies je.
„	318	„	9 v. u. statt Zurückhaltung lies Zurückstellung.
„	354	„	5 v. u. statt beigefügt lies beifügt.
„	368	„	10 v. u. statt Staatsreglion lies Staatsreligion.
„	453	„	20 statt Manchem lies Manchen.
„	456	„	8 statt umfasst lies umfasste.
„	465	„	4 v. u. statt Dartellung lies Darstellung.
„	487	„	13 statt Richter lies Stifter.

Einleitung.

Alle kritischen Untersuchungen über eine Schrift beziehen sich entweder auf ihren Ursprung oder auf ihren Inhalt. Bei der ersten von diesen Fragen handelt es sich nicht blos um die Person des Verfassers, um den Ort, die Zeit und die äusseren Veranlassungen seiner Arbeit, sondern eben dahin gehört alles das, was uns über die innere Entstehungsgeschichte eines Werks, über den Zweck, den Plan, das Verfahren, die Quellen und Hülfsmittel des Schriftstellers Aufschluss giebt. Die Kritik des Inhalts wird je nach dem Charakter der Schrift eine verschiedene Richtung nehmen, bei geschichtlichen Darstellungen wird sie zur historischen, bei künstlerischen zur ästhetischen, bei Lehrschriften zur dogmatischen Kritik werden, und dieselbe Schrift wird je nach dem Zweck, den sich der Kritiker gesetzt hat, bald unter den einen, bald unter den andern Gesichtspunkt zu stellen sein, aber immer unterscheidet sich diese sachliche Kritik von der blos literarischen dadurch, dass es ihr nicht um die Erklärung des Ursprungs, sondern um ein Urtheil über die Beschaffenheit der Schrift, den Werth und die Richtigkeit ihrer Darstellung zu thun ist. Andererseits hängen aber auch beide auf's Engste zusammen, und jede ist mehr oder weniger durch die andere bedingt. Selbst bei Dichtungen und Lehrschriften ist das Verständniss und die richtige Würdigung ihres Inhalts vielfach abhängig von der Kenntniss der geschichtlichen Verhältnisse, unter denen sie entstanden sind, der Zwecke und Plane, die ihre Verfasser verfolgt haben, in noch viel höherem Grade gilt diess aber natürlich von Geschichtswerken, denn da der Werth eines Zeugnisses zunächst nach der Glaubwürdigkeit des Zeugen beurtheilt werden muss, so wird der Entscheidung über

die Wahrheit einer geschichtlichen Aussage naturgemäss die Erwägung aller der Punkte vorangehen, welche über die Befähigung des Schriftstellers zur Mittheilung der Wahrheit, über seinen Charakter, seine Absichten, seine Hülfsmittel, ein Licht zu verbreiten geeignet sind. Freilich aber, wie es sich hiemit verhalte, lässt sich nicht selten wegen der Unvollständigkeit und Unzuverlässigkeit unserer anderweitigen Nachrichten nur durch einen Rückschluss aus der Beschaffenheit der Schriften ausmitteln, und auch da, wo wir über die Person und die Verhältnisse der Schriftsteller genauer unterrichtet sind, werden wir doch mit ihren inneren Motiven, mit der eigentlichen Anlage und Abzweckung ihrer Werke, nur durch diese selbst vollständig bekannt werden, und dieses Verständniss der Schriften wird seinerseits ohne die Kritik des Inhalts, zumal bei Geschichtswerken, stets mangelhaft bleiben. So befinden wir uns in dem lästigen Zirkel, dass die sachliche Kritik einer Schrift von der literarischen und die literarische von der sachlichen vorausgesetzt wird, und es giebt schlechterdings keinen Ausweg, der uns völlig aus diesem Zirkel hinausführte. Diess schliesst jedoch nicht aus, dass die Kritik ihr Geschäft in jeder der beiden Richtungen für sich mit annäherungsweiser Sicherheit und Vollständigkeit vollziehen kann. Denn einestheils können über die literarische Frage in den sonstigen Erklärungen eines Schriftstellers oder in glaubwürdigen Aussagen Anderer so vollständige Nachweisungen vorliegen, dass sie sich auch ohne ein genaueres Eingehen auf die sachliche Kritik einer Schrift sehr weit verfolgen lässt, anderntheils ist nicht blos die Wahrheit dogmatischer Behauptungen unabhängig von der Person dessen, der sie aufstellt, sondern auch über die Richtigkeit geschichtlicher Angaben lässt sich in allen den Fällen ohne nähere Kenntniss der Zeugen entscheiden, wenn diese Angaben durch innere Widersprüche oder durch ihre Unvereinbarkeit mit erwiesenen Thatsachen widerlegt, oder wenn sie andererseits durch ihre Uebereinstimmung mit dem, was anderweitig feststeht, bestätigt werden. Es ist daher im Allgemeinen beides denkbar, dass die literarische Untersuchung einer Schrift der Prüfung ihres Inhalts, und dass diese jener vorangehe. In beiden Fällen werden Anfangs Lücken bleiben, die sich erst später ausfüllen lassen, aber diese Lücken können möglicherweise so unwesentlich sein, dass die Entscheidung der Hauptfragen nicht dadurch gestört wird. Welches Verfahren im gegebenen Fall zweckmässiger ist, wird von den Umständen abhängen. Können wir uns

über den Verfasser einer Schrift, über seinen Zweck und seine Verhältnisse unterrichten, ohne dass wir auf die sachliche Prüfung ihres Inhalts eingehen, so ist es das Angemessenste, die literarische Untersuchung ihres Ursprungs der Kritik des Inhalts voranzustellen. Haben wir umgekehrt alle Aufschlüsse über ihren Ursprung in ihr selbst zu suchen, und lassen sie sich hier ohne die Kritik ihres Inhalts nicht finden, so muss diese natürlich den literarischen Erörterungen vorangehen. Sind endlich beide Fragen in der Art verschlungen, dass uns zwar Einiges über den Ursprung der Schrift unabhängig von ihr selbst vorliegt, dass aber eine vollständige Erkenntniss desselben nicht ohne die Kritik ihres Inhalts möglich ist, so werden wir zunächst zwar die literarische Untersuchung so weit führen müssen, als sie sich selbständig verfolgen lässt, dann wird aber die sachliche Kritik eintreten müssen, und erst wenn diese ihr Geschäft zu Ende gebracht hat, wird die abschliessende Entscheidung über den Ursprung der Schrift möglich sein; oder es wird sich vielleicht auch die Nothwendigkeit eines mehrmaligen Wechsels von beiderlei Untersuchungen herausstellen. In diesem Fall sind wir nun bei der Apostelgeschichte. Wir können ihr Dasein an der Hand der Ueberlieferung bis zu einem gewissen Zeitpunkt verfolgen, aber weiter hinauf lassen uns die äusseren Zeugnisse im Stich, und die Schlüsse aus der innern Beschaffenheit unseres Buchs gewähren nur dann eine Ausbeute, wenn ihnen eine feste Ansicht über die Richtigkeit und Glaubwürdigkeit seiner Erzählungen ihren Halt giebt. Hier ist daher der Gang, den unsere Untersuchung zu nehmen hat, durch die Natur der Sache bestimmt: Wir werden zuerst die ältesten Zeugen über unsere Schrift abhören, wir werden hierauf die Geschichtlichkeit ihres Inhalts einer eingehenden Prüfung unterwerfen, wir werden endlich nach diesen Vorbereitungen die Frage in Betreff ihres Ursprungs zur Entscheidung zu bringen suchen.

Erste Abtheilung.

Die äusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung der lukanischen Schriften.

Wenn wir es bei der vorliegenden Untersuchung allein mit der Apostelgeschichte zu thun hätten, so wäre unser Geschäft ziemlich einfach; verwickelter und schwieriger wird es erst dadurch, dass sich unser Buch als ein Werk des dritten Evangelisten bezeichnet. Durch diesen Umstand sind wir genöthigt, nicht blos die Spuren der Apostelgeschichte, sondern auch die zahlreicheren und verschlungeneren des dritten Evangeliums durch die älteste christliche Literatur zu verfolgen, und unsere Aufgabe überhaupt so allgemein, wie diess die Ueberschrift andeutet, zu fassen. Es wäre diess selbst dann nothwendig, wenn sich im weitern Verlauf die Unrichtigkeit jener Angabe herausstellen sollte, um so weniger werden wir es umgehen dürfen, wenn Aussicht vorhanden ist, dass sie sich bestätige. Doch kommt uns hiebei der Umstand zu statten, dass die schwierigsten von den hergehörigen Fragen neuerdings zu einer ziemlich sicheren Entscheidung gebracht sind. Indem wir daher auf die Einzelheiten derselben nur da näher eingehen, wo noch Streitiges zu schlichten ist, fassen wir im Uebrigen die wesentlichen Ergebnisse in der Kürze zusammen.

1. Die ältesten Zeugen vor Marcion und Justin.

Dass keines von den zwei Büchern, für deren Verfasser man Lukas hält, im neuen Testament citirt wird, steht ausser Zweifel; denn was Aeltere und auch noch Neuere von dem paulinischen *εὐαγγέλιόν μου* (Röm. 2, 16) als unserem Lukasevangelium geträumt haben, das bedarf längst keiner Widerlegung. Um so wichtiger ist allerdings das innere Verhältniss der lukanischen zu andern neutestamentlichen Schriften, und besonders das des dritten Evangeliums zu den andern Evangelien, die es aller Wahrscheinlichkeit nach theils benützt haben, theils

von ihm benützt wurden, und es wird diess auch immer für die Ansicht von der geschichtlichen Entwicklung des ältesten Christenthums und seiner Literatur ein entscheidender Punkt bleiben. Aber so, wie die Dinge bis jetzt liegen, wird die Untersuchung über den Ursprung der lukanischen Schriften eher ihrerseits zur Beleuchtung dieses Verhältnisses beitragen, als dass sie viel Licht von ihm zu erwarten hätte. Denn bekanntlich sind die Meinungen über das Alter und den Ursprung der neutestamentlichen Schriften, und namentlich auch über die Evangelienfrage, zur Zeit so gespalten, dass sich keine Möglichkeit zeigt, auf diesem Gebiete von etwas allgemein Anerkanntem auszugehen, während doch die Frage selbst viel zu umfassend und zu verwickelt ist, um ihre Lösung nur beiläufig im Zusammenhang einer Erörterung, wie die gegenwärtige, zu erhalten. Wäre man aber auch schon zu festeren Resultaten gekommen, so wäre doch damit erst eine relative Bestimmung gewonnen, man wüsste etwa, dass das Lukasevangelium jünger sei, als das des Matthäus, und älter als Markus und Johannes, aber da sich das Alter von diesen ebenfalls nur vergleichungs- und annäherungsweise bestimmen lässt, so hätte man sich doch noch in einem ziemlich weiten Rahmen zu bewegen, und für die nähere Bestimmung müsste man sich immer wieder nach anderen Entscheidungsgründen umsehen. Sofern wir daher das Verhältniss des Lukas zu andern neutestamentlichen Büchern zu berühren haben, wird diess doch erst in den letzten Abschnitten dieser Schrift, und auch da nur mit der Vorsicht geschehen können, welche durch die Natur der Sache geboten ist, hier müssen wir es vorläufig ununtersucht lassen.

Den neutestamentlichen Schriften sollen die Werke der sogenannten apostolischen Väter der Zeit nach zunächst stehen. Diess ist aber nur theilweise richtig, denn aller Wahrscheinlichkeit nach gehört kein einziges von diesen Werken seinem angeblichen Verfasser, und mehrere derselben sind gewiss jünger, als Marcion und Justin. Nur der erste Brief des römischen Clemens, der Barnabasbrief und der Hirte des Hermas scheinen aus den ersten Jahrzehenden des zweiten Jahrhunderts, noch vor dem Auftreten der Gnosis im Abendland, zu stammen [1]), und in derselben Zeit hat

[1]) M. vgl. Schwegler im nachapostolischen Zeitalter. Auf abweichende Ansichten, wie die von Ritschl, welcher den ersten Brief des Clemens für ächt hält, und dagegen den Hirten des Hermas in die Mitte des zweiten Jahrhunderts herabrückt (Entst. d. altkath. Kirche 282 ff. 297 ff.), können wir hier nicht eingehen.

wohl auch Papias die Schrift verfasst, von der uns noch einige Bruchstücke durch Irenäus und Euseb erhalten sind. Aber von keiner dieser Schriften ist es erweislich oder auch nur wahrscheinlich, dass sie das Evangelium des Lukas oder die Apostelgeschichte benützt hat. — Bei **Barnabas** finden wir c. 19 unter einer Masse verschiedenartiger Ermahnungen die Worte: *παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου.* Diess ist nun allerdings dieselbe Vorschrift, welche Matthäus 5, 42 so ausdrückt: *τῷ αἰτοῦντί σε δίδου* und Lukas 6, 30: *παντὶ δὲ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου.* Aber dass sie Barnabas gerade aus Lukas geschöpft habe, kann durch das gemeinschaftliche *παντὶ* nicht bewiesen werden. Denn für den Sinn macht es nichts aus, ob man es beifügt oder weglässt, es ist eine ganz einfache und naheliegende Erweiterung des kürzeren *τῷ αἰτοῦντι*, und alle drei Fälle sind gleich denkbar, dass es ursprünglich im evangelischen Text stand und nur bei Matthäus ausfiel, dass es Lukas und Barnabas unabhängig von einander hinzusetzten, und dass der Eine von diesen die Sentenz von dem Andern entlehnt hat. Dass der Verfasser des Barnabasbriefs unser drittes Evangelium gekannt habe, müsste durch weit bestimmtere Anzeichen bewiesen werden. — Ebensowenig hat es zu bedeuten, wenn einige Aeusserungen im ersten Korintherbrief des **Clemens** an Stellen des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte anklingen. So lesen wir c. 13 dieser Schrift als Ausspruch Christi: *ἐλεεῖτε ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεται ὑμῖν· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.* Aber diese Worte haben mit Luk. 6, 36—38 nur eine ganz allgemeine Aehnlichkeit des Gedankens, dagegen weichen sie in der näheren Ausführung und im Ausdruck von allen unsern evangelischen Parallelstellen so weit ab, dass schon diese eine Stelle hinreicht, um den Gebrauch eines unkanonischen Evangeliums für den Verfasser des Briefs zu beweisen[1]). Nur an ein solches können wir auch c. 46 denken, bei den Worten: *εἶπε γὰρ* (sc. *ὁ Χριστὸς*)*· οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγενήθη, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον, καὶ*

[1]) Diese Abweichung von allen unsern Texten hat Ritschl (Theol. Jahrb. X, 495) viel zu wenig beachtet, wenn er die obige Stelle ohne Weiteres, und ohne die Möglichkeit eines ausserkanonischen Evangeliums auch nur zu berühren, als eine Probe von der mündlichen Harmonisirung des Matthäus und Lukas anführt.

καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι, statt mit **Cotelier**, gegen den auch noch **Hefele** z. d. St. nichts einwendet [1]), eine Verschmelzung der Stellen Mtth. 26, 24. 18, 6. L. 17, 2. Mr. 9, 42 anzunehmen. Zu c. 24: *ἐξῆλθεν ὁ σπείρων καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν* u. s. w., kann man kaum vergleichungsweise an Mtth. 13, 3 oder L. 8, 5 erinnern, da wir hier keine Parabel haben, und da auch das *ἐξῆλθεν* nicht erzählend, sondern als praeteritum consuetudinis zu nehmen ist. Das Citat von Ps. 88, 21 am Anfang von c. 18 ist gewiss nicht aus der abweichenden Anführung Apg. 13, 22 geflossen, ebensowenig kann sich c. 5 (*Παῦλος .. ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθεὶς, λιθασθεὶς*) auf Apg. c. 13 f. beziehen, denn hier steht nichts von einer siebenmaligen Gefangenschaft des Apostels, diese ist vielmehr entweder der Ueberlieferung entnommen, oder sie ist aus 2. Cor. 11, 24 erschlossen, indem zu den fünf dort erwähnten Züchtigungen die spätere jerusalemische und römische Haft hinzugefügt wurde. Dass endlich c. 2 mit den Worten *ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες* auf den Ausspruch Jesu anspielt, welcher Apg. 20, 35 angeführt wird, ist möglich; nur hat der Verfasser diesen Ausspruch wohl schwerlich der Apostelgeschichte, sondern seinem apokryphischen Evangelium zu verdanken, und wenn er sich in der Apostelgeschichte auch findet, so kann man daraus höchstens nur das schliessen, dass der Verfasser dieser Schrift dasselbe oder ein verwandtes Evangelium gleichfalls benützt hat. — Ob der **zweite** Korintherbrief des Clemens unser drittes Evangelium berücksichtigt, wäre bei seinem späten Ursprung (180—200) gleichgültig. Man verweist zu c. 2: *οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς* auf Mtth. 9, 13. L. 5, 32, zu c. 6: *οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν* auf Mtth. 6, 24. L. 16, 13, und wenigstens in dem letztern Fall stimmt der angebliche Clemens mit Lukas gegen Matthäus, während er im erstern von Lukas abweichend mit Matthäus zusammentrifft. Da aber derselbe Schriftsteller c. 5, 8 unläugbar Aussprüche aus einem apokryphischen Evangelium beibringt, so ist eher zu vermuthen, dass er auch jene mit unsern Synoptikern übereinstimmenden in derselben Quelle gefunden hat. — Der **Hirte des Hermas** enthält keine irgend wahrscheinliche Beziehung auf die Schriften des Lukas. **Hefele** erinnert bei Lib. II, Mand. V (*ὅταν ἀποστῇ* [*τὸ ἅγιον πνεῦμα*]

---

[1]) Und **Ritschl** a. a. O.

ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, οὗ κατοικεῖ, γίνεται ὁ ἄνθρωπος .. πεπληρωμένος τῶν πνευμάτων τῶν πονηρῶν) an L. 11, 26; bei Lib. I, Vis. III, c. 9 (vobis, qui praeestis ecclesiae et amatis primos consessus) neben andern Stellen an L. 11, 43. 20, 46; bei Lib. II, Mand. XII, c. 6 (*μᾶλλον φοβήθητι τὸν κύριον τὸν δυνάμενον σῶσαι καὶ ἀπολέσαι*) an L. 12, 5; bei Lib. I, Vis. I, c. 3 (tanquam aerarius producens opus suum exponit ei, cui vult, sic et tu verbum quotidianum justum docens abscindes grande peccatum) an L. 19, 13; bei Lib. III, Sim. IV, c. 2 (eine Parabel über einen Weinberg) an L. c. 20; bei Lib. I, Vis. IV, 2 (credens, quod per nullum alium poteris salvus esse, nisi per magnum et honorificum nomen ejus) an Apg. 4, 12; um einige noch ferner liegende Parallelen zu übergehen. Man kann sich jedoch durch die einfachste Vergleichung dieser Stellen überzeugen, dass wir keinen Grund haben, eine wirkliche Benützung des Lukas bei Hermas vorauszusetzen. — Was endlich **Papias** betrifft, so glaubt **Credner**[1]), seine Bekanntschaft mit dem Lukasevangelium erhelle aus der Aehnlichkeit seiner Einleitungsworte[2]) mit denen des Lukas im Prolog, denn die *πρεσβύτεροι* des Einen seien ganz gleichbedeutend mit den *αὐτόπται* des Andern, und wenn Papias Erkundigungen einziehe: *εἰ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι*, so deute diess unverkennbar auf L. 1, 3: *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς* hin. Allein hiemit will sich ja Lukas keineswegs als einen *παρηκολουθηκὼς τοῖς πρεσβυτέροις* bezeichnen, sondern er sagt nur, er habe den ganzen Verlauf der evangelischen Geschichte sorgfältig verfolgt, es bleibt also von der angeblichen Hinweisung, wenn man genauer zusieht, nur das Wort *παρακολουθεῖν* übrig, welches doch gewiss keine Beziehung der einen Stelle auf die andere beweisen kann, denn dass sich sowohl Papias, als Lukas, auf die Ueberlieferung der ursprünglichen Augenzeugen beruft, ist jedenfalls zu natürlich, um etwas über ihr beiderseitiges Verhältniss daraus zu schliessen. Dagegen wäre es, wenn wir die Bekanntschaft des Papias mit unserem Lukas

---

1) Einleitung in's N. T. I, 202.

2) B. Eus. III, 39, 2: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ... Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον, ὥσπερ οἱ πολλοὶ, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν· οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. εἰ δέ που καὶ παρακολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους* u. s. w.

voraussetzen, sehr auffallend, dass er diesen in seinem bekannten Bericht über die ältesten Evangelien übergangen, oder dass Euseb in seinem Auszug (III, 39, 14) eine Aeusserung über ihn zu überliefern versäumt hätte, denn als das Werk eines Apostelschülers stand es mit dem des Markus auf gleicher Linie, und nur in dem Fall wäre seine wissentliche Uebergehung bei Papias zu erklären, wenn er es wegen seines paulinischen Charakters missbilligte, dann könnte er es aber auch nicht gebraucht haben. Wir haben daher kein Recht zu der Annahme, dass Papias oder ein anderer von den bisher besprochenen Schriftstellern mit einer von unsern zwei lukanischen Schriften bekannt war. Erst Marcion und Justin sind es, die uns das Dasein der einen von beiden, des Evangeliums, bezeugen.

2. Marcion.

Die Frage, ob Marcion unsern Lukas vor sich gehabt und aus ihm sein eigenthümliches Evangelium zusammengestellt hat, ist bekanntlich in den letzten Jahren lebhaft verhandelt worden. Nachdem die früheren Zweifel an der Richtigkeit dieser Annahme seit Hahn's Arbeit widerlegt schienen, wurden sie durch Schwegler[1]), Ritschl[2]) und Baur[3]) in gründlicherer Weise und mit grosser Entschiedenheit erneuert; man glaubte zu bemerken, dass sich die Abweichungen des marcionitischen Textes von dem unsrigen durch die Voraussetzung einer Umarbeitung nach dogmatischen Gesichtspunkten nicht erklären lassen, dass Marcion's Recension nicht selten die ältesten Lesarten enthalte, und fast durchaus durch die Herstellung eines besseren Sinns und Zusammenhangs ihre grössere Ursprünglichkeit beweise; und man schloss hieraus, weit entfernt, unser Lukasevangelium zu verstümmeln und zu verfälschen, habe Marcion vielmehr den ursprünglichen Text dieses Evangeliums in dem seinigen wesentlich treu erhalten, unser Lukas dagegen sei erst aus einer antimarcionitischen, katholisirenden Ueberarbeitung jenes „Urlukas" entstanden. Diese Ansicht ist jedoch neuestens durch Volckmar's[4]) und Hilgenfeld's[5]) ein-

---

[1]) Theol. Jahrb. II, 575 ff. Nachapostol. Zeitalter I, 260 ff.

[2]) Das Evangelium Marcion's u. das kanon. Ev. des Lukas. 1846.

[3]) Theol. Jahrb. V, 457 ff. Krit. Unters. üb. d. kanon. Ev. 395 ff.

[4]) Ueber d. Lukasev. u. s. w. Theol. Jahrb. IX (1850), 110 ff. 185 ff. D. Evang. Marcion's. 1852.

[5]) Krit. Unters. über d. Evangelien Justin's, der clement. Homilien und Marcion's. 1850. S. 391 ff. Das marcionit. Evangelium, Theol. Jahrb. XII, 192 ff. Die

dringende Untersuchungen so erschüttert worden, dass sie in der Gestalt, in welcher sie zuerst auftrat, allgemein aufgegeben zu sein scheint; selbst Ritschl[1]) ist zu der Annahme zurückgekehrt, unser Lukasevangelium sei in seiner jetzigen Gestalt von Marcion vorgefunden und überarbeitet. Baur jedoch will einen wesentlichen Theil seiner früheren Ergebnisse fortwährend festhalten[2]); mussten schon die Bestreiter seiner Ansicht[3]) zugeben, dass Marcion in manchen Fällen den ursprünglichen Text erhalten habe, so nimmt er dieses Zugeständniss in weiterem Umfang in Anspruch; er räumt zwar ein, dass die meisten Abweichungen des marcionitischen Evangeliums von dem unsern für willkührliche Aenderungen im Interesse eines bestimmten Systems zu halten seien, aber da sich nicht alle aus diesem Gesichtspunkt erklären lassen, und da gerade die Stellen, in welchen Marcion nicht wohl geändert haben könne, in den Zusammenhang oder für die ursprüngliche Tendenz des Lukasevangeliums weniger passen, so glaubt er, Marcion müsse doch einen ältern, von dem kanonischen verschiedenen Text gehabt haben, der erst nach ihm durch den Verfasser der Apostelgeschichte in die Gestalt gebracht worden sei, in der wir ihn jetzt haben.

Es wäre nun natürlich hier nicht möglich, und es ist auch nach den sorgfältigen Untersuchungen Anderer nicht nöthig, dass wir auf alle die Punkte, welche das Marcionsevangelium betreffen, ausführlicher eingehen. Wir können als erwiesen und allgemein zugestanden voraussetzen, dass Marcion nicht blos ein älteres Evangelium benützt, sondern dass er es auch überarbeitet, verändert und stellenweise verkürzt hat, und dass dieses Evangelium in der Hauptsache kein anderes war, als unser Lukas. Dagegen fragt es sich noch, wie weit diese Identität gieng, ob unser drittes Evangelium schon in seiner jetzigen Gestalt dem Marcion vorlag, oder ob es erst nach Marcion, und vielleicht mit Rücksicht auf die Behauptungen dieses Gnostikers, einer letzten Redaktion unterworfen wurde, wie weit sich ferner in diesem Fall die Aenderungen dieser letzten Hand erstreckten und von wem sie herrührten. Alle

---

Schrift von Harting über das Marcionsevangelium, Utr. 1849, kenne ich nicht aus eigener Anschauung.

1) Theol. Jahrb. X (1851), 528 ff.

2) Das Markusevangelium (1851) S. 191 ff.

3) Hilgenfeld, d. Ev. Just. S. 469 ff., in beschränkterem Maasse Volckmar d. Evang. Marc. 187 ff.

diese Fragen können wir jedoch hier nur so weit in Betracht ziehen, als sie sich durch die Vergleichung des marcionitischen Textes mit dem unsrigen beantworten lassen, sofern es dagegen für diesen Zweck nöthig wird, auf die Tendenz und die Eigenthümlichkeit unsers Evangeliums selbst näher einzugehen, müssen wir die Entscheidung auf einen späteren Ort dieser Schrift aufsparen.

Ueberblicken wir nun die Stellen, in denen der marcionitische Text von dem unsrigen abwich, und übergehen wir dabei alle diejenigen, bei denen die überwiegende Wahrscheinlichkeit vorliegt und anerkannt ist, dass die Ursprünglichkeit auf Seiten unseres Textes ist, und dass Marcion willkührlich seinem System zulieb geändert hat, so scheint uns Marcion allerdings in mehreren Fällen die ursprüngliche Lesart erhalten zu haben. Ist es auch ganz unerheblich, dass er Luc. 10, 21 das *πάτερ* vor *κύριε* wegliess, und vor *ἐξομολογοῦμαι* die Worte *εὐχαριστῶ καὶ* beifügte, und hat diese Variante insofern, wenn auch Marcion's Lesart die richtigere sein sollte [1]), für die vorliegende Frage kein Gewicht, so müssen wir dagegen beim folgenden Vers den muthmasslichen marcionitischen Text: *οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ*, als ursprünglich anerkennen, denn die gleiche Textesform setzt Justin Apol. I, 63 und im Wesentlichen auch Tryph. c. 100 voraus, ebenso mit geringer Abweichung die clementinischen Homilien (XVII, 4. XVIII, 4. 13. 20), ferner die Markosier nach Iren. I, 20, 3, und den Aorist *ἔγνω* betreffend, Clemens und Origenes fast in allen ihren Citaten; noch um's Jahr 270 findet sie sich in dem Schreiben der orthodoxen Bischöfe an Paul von Samosata, und im vierten Jahrhundert mehrfach bei Epiphanius [2]). Selbst Tertullian adv. Marc. II, 27 hat cognovit, und die Clementinen wissen da, wo sie die gnostische Auslegung des *ἔγνω* bestreiten (XVIII, 13 f.), gegen die Lesart selbst nichts einzuwenden, so wenig sie sonst, gerade an unserer Stelle, Abweichungen des marcionitischen Textes von dem ihrigen übersehen [3]). Da mithin in diesem Fall die Gegner der Gnosis mit ihren Anhängern in der Anerkennung der marcio-

---

[1]) Wie Volckmar d. Ev. Marc. 187 zu zeigen sucht.

[2]) M. s. die Belege bei Griesbach Symbb. crit. II, 271. 373. Credner Beitr. I, 248 ff. Semisch die ap. Denkw. Justin's 367 f. Hilgenfeld Ev. Just. 201 ff. Theol. Jahrb. XII, 202 f. 215 ff. Vgl. Baur Markusev. 199 f. Volckmar Ev. Marc. 75 ff.

[3]) Vgl. XVIII, 15.

nitischen Lesart übereinstimmen, so scheint es, unsere jetzige sei überhaupt erst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, nicht lange vor Irenäus, bei dem wir sie zuerst treffen, aufgekommen. Wie es sich dagegen in dieser Beziehung mit der weitern Variante V. 21: *ἅπερ ἦν κρυπτὰ* für *ἀπέκρυψας ταῦτα* verhält [1]), mag hier dahingestellt bleiben. — Auch L. 11, 2 scheint Marcion das Ursprünglichere gehabt zu haben, wenn im Gebet des Herrn statt der Anfangsdoxologie *ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* bei ihm eine Bitte um den heiligen Geist stand, deren Wortlaut wir aber nicht mehr bestimmen können, denn dieselbe Abweichung bieten auch noch andere Zeugen, denen sie doch nicht wohl aus dem marcionitischen Text zugekommen sein kann, und diese Lesart passt auch ungleich besser, als die gewöhnliche, zu V. 13, die letztere ist daher einer Correctur aus Matthäus 6, 9 sehr verdächtig [2]). Auch der Zusatz, den Marcion's Text 23, 2 hatte [3]), sieht nicht aus, als ob er von ihm selbst herrührte, und da er sich auch bei anderen Zeugen findet, und in unserem Evangelium gar nicht so auffallend wäre, wie Volckmar (S. 196) meint (vgl. Apg. 18, 13), so ist zu vermuthen, dass er entweder ächt, oder sehr frühe aus einem apokryphischen Evangelium hereingebracht ist [4]). Wenn endlich c. 5 nach der durchgreifenden Erklärung über die neuen Lappen und die alten Kleider, den neuen Wein und die alten Schläuche (V. 36—38), die Worte des 39. Verses: *καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν εὐθέως θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστότερός ἐστιν* befremden müssen, so haben auch die neusten Erklärungsversuche [5]) diesen Anstoss schwerlich beseitigt. Denn die Worte *οὐδεὶς θέλει* u. s. f. lassen sich in ihrem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nur nach Analogie des *οὐδεὶς ἐπιβάλλει* im 36., und des *οὐδεὶς βάλλει* im 37. Vers, d. h. nur so auffassen, dass die Handlungsweise, deren Vorkommen der Sprechende läugnet, von ihm selbst für widersinnig und unzulässig erklärt werden soll; wie

---

[1]) M. s. darüber Hilgenfeld Theol. Jahrb. XII, 221 f.

[2]) M. s. hierüber Ritschl Ev. Marc. 71. Volckmar Ev. Marc. 82. 196.

[3]) Er las hier: *διαστρέφοντα τὸ ἔθνος καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας καὶ κελεύοντα φόρους μὴ δοῦναι καὶ ἀναστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα.*

[4]) Vgl. Hilgenfeld Theol. Jahrb. XII, 241.

[5]) Volckmar 219 ff., wogegen Hilgenfeld Theol. Jahrb. XII, 213 f. zu vergleichen ist; Köstlin der Ursprung und die Composition d. synopt. Evang. 172 ff. 304.

kann aber Jesus (oder der Evangelist) den schnellen Uebergang von dem alten Wein des Judenthums zu dem neuen des Evangeliums als etwas Ungereimtes bezeichnen? Und wenn sich auch vielleicht den Worten οὐδεὶς-νέον der Sinn geben liesse, der aber doch gleichfalls nicht der natürlichste wäre: ihr dürft den Leuten nicht von ihrem alten Wein versetzen, wenn ihnen euer neuer noch munden soll, so bliebe doch immer noch das Bedenken, dass der alte als der bessere (χρηστότερος) bezeichnet wäre, der den Geniessenden die Lust zu dem rauheren neuen benehme. Insofern bietet das Fehlen von V. 39 in einigen Handschriften unsers Lukas, und die Wahrscheinlichkeit seiner Auslassung bei Marcion, eine erwünschte Auskunft, um einem schwer zu ertragenden Widerspruch zu entgehen, und die Annahme, dass Marcion auch hier die richtige Lesart gehabt habe und dass V. 39 erst später beigefügt sei, um den Antinomismus der Stelle zu mildern[1]), hat die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich[2]).

Anders dürfte es sich mit einer Stelle verhalten, welche sonst der ebenbesprochenen sehr ähnlich scheint, mit dem Ausspruch über die Gültigkeit des Gesetzes L. 16, 17. Es kann allerdings auffallen, dass unmittelbar nach der Erklärung, welche das Aufhören des Gesetzes im Reich Gottes so bestimmt und mit so absichtlicher Abweichung von dem älteren Text[3]) ausspricht: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου, der Satz folgt: εὐκοπώτερον δέ ἐστι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν, und es wird sich diesem Bedenken wohl schwerlich durch die Annahme[4]) entgehen lassen, unter dem Gesetz, das in Geltung bleiben soll, sei nicht das mosaische Gesetz, sondern nur das allgemeine göttliche Gesetz, das Sittengesetz, als die eigentliche Substanz des mosaischen, zu verstehen. Denn der Ausdruck ὁ νόμος ohne einen näher bestimmenden Beisatz bezeichnet im N. T. niemals etwas Anderes, und kann vollends in einem Zusam-

---

[1]) Hilgenfeld Ev. Just. 469. Theol. Jahrb. XII, 200 f. Baur Markusev. 201 f.

[2]) Zwei weitere Stellen, in denen Volckmar S. 188 Marcion's Lesart für richtig hält, 12, 38, wo M. τῇ ἑσπερινῇ φυλακῇ hatte, und 17, 2, wo es bei ihm hiess: λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ἢ λίθος u. s. w. — können wir hier übergehen, da diese Varianten ganz absichtslos und dogmatisch gleichgültig erscheinen.

[3]) Mt. 11, 13: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν.

[4]) Volckmar S. 208.

menhang, wie der vorliegende, nichts Anderes bezeichnen, als das mosaische Gesetz. Sollte es daher undenkbar sein, dass der Verfasser unsers dritten Evangeliums unmittelbar auf die Versicherung vom Aufhören des mosaischen Gesetzes eine so bestimmte Erklärung über seine ewige Dauer folgen liess, so müssten wir mit Hilgenfeld [1]) und Baur [2]) die marcionitische Lesart *τῶν λόγων μου* statt *τοῦ νόμου* gutheissen, wenn wir nicht etwa lieber mit Rücksicht auf die Bedenken, welche Volckmar dieser Annahme nicht ohne Grund entgegenhält, seiner Conjektur (a. a. O. 212) *τῶν λόγων τοῦ θεοῦ* den Vorzug geben wollten. Aber mit Recht verweist Volckmar selbst S. 210 auf das paulinische *τὸν νόμον ἱστῶμεν* (Röm. 3, 31), und hätte sich auch Paulus die Worte unsers 17. Verses schwerlich angeeignet, so konnte doch den dritten Evangelisten sein schwächer gefärbter, durch vermittelnde Bestrebungen so vielfach abgestumpfter Paulinismus schwerlich abhalten, das altüberlieferte Wort aufzunehmen, wenn er nur zugleich dafür sorgte, dass es nicht gegen seinen Sinn, von einer unbedingten Gültigkeit des mosaischen Gesetzes als solchen verstanden werde. Eben diess thut er aber, und gerade desshalb scheint er es ausdrücklich zwischen zwei Aussprüche eingekeilt zu haben, die seiner buchstäblichen Auffassung widersprechen, um den Leser zu einer anderen Deutung zu nöthigen. Das Gesetz, sagt er, hat mit dem Eintritt des Gottesreichs seine Endschaft erreicht (V. 16); darum ist es aber doch nicht ausser Kraft gesetzt (V. 17), sondern vielmehr nur zu dem strengeren Gebot des Evangeliums verschärft (V. 18). [3]) Man wird diesen Sinn und dieses Verfahren dem Geist unsers Evangelisten nicht unangemessen finden können, und nur in dem Fall möchte man fragen, ob es auch dem ursprünglichen Verfasser des Evangeliums zuzutrauen sei, wenn man sich durch andere Gründe berechtigt glauben dürfte, diesen ursprünglichen Verfasser von einem späteren Bearbeiter, unsern Lukas von dem Urlukas zu unterscheiden.

Auch das möchte ich nicht behaupten, dass L. 13, 28 Mar-

---

[1]) Ev. Just. 470. Theol. Jahrb. XII, 231.

[2]) Krit. Unters. 402. Markusev. 196 ff. Ritschl hat seine frühere Ansicht (Ev. Marc. 97) in den Theol. Jahrb. X, 531 zurückgenommen.

[3]) Aehnlich Köstlin a. a. O. S. 149. Sonst könnte man auch daran erinnern, dass eine fortdauernde Geltung des Gesetzes für die Juden, bzw. die Judenchristen, auch von der Apostelgeschichte gelehrt wird.

cion's Lesart: ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ vor der unsrigen: ὅτ. ὄψ. Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τ. βασ. τ. θ. den Vorzug verdiene. [1]) Denn so gewiss es dem Standpunkt des dritten Evangelisten entspricht, wenn er V. 27 die ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν des Matthäus (7, 23) in ἐργάται τῆς ἀδικίας verwandelte, um der judaistischen Benützung des Ausspruchs gegen paulinischen Antinomismus zu entgehen, so wenig brauchte er sich an der Nennung der Patriarchen (nach Matth. 8, 11) zu stossen, wogegen sie Marcion, wenn er sie vorfand, nicht wohl dulden konnte; denn die βασιλεία τοῦ θεοῦ liess sich nicht ebenso leicht, wie der Schooss Abrahams 16, 23 auf das Paradies des Weltschöpfers beziehen. Muss man daher auch die Möglichkeit zugeben, dass der Text unsers Lukas, wenn er ursprünglich nach Marcion's Lesart lautete, in der Folge aus Matthäus corrigirt wurde, so haben wir doch keinen genügenden Grund zu der Annahme, dass diess der Fall war. [2]) — Ebensowenig dürfte sich c. 12 durch Weglassung von V. 6 und 7 der Zusammenhang im Sinn des Evangelisten verbessern, so erklärlich es auch ist, wenn Marcion diese Verse, welche sich weder auf seinen guten Gott, noch auf den Weltschöpfer bequem deuten liessen, beseitigt hat; auf dem Standpunkt des Evangeliums war es ganz passend, wenn sich an die Ermahnung zur Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit die weitere zum Vertrauen auf Gottes väterliche Fürsorge anschloss, und da Matthäus 10, 28 ff. die gleiche Spruchverbindung darbietet, so hat man um so weniger Ursache, sie bei Lukas unwahrscheinlich zu finden. [3]) — Weit scheinbarer lautet die Annahme, dass in der Erzählung vom reichen Jüngling L. 18, 19 Marcion in den Worten: μή (oder τί, με λέγετε ἀγαθόν· εἷς ἐστιν ἀγαθὸς ὁ πατὴρ [4]) den ursprünglichen Text des Lukas erhalten habe, denn zahlreiche Belege stellen es ausser Zweifel, dass diess überhaupt die ursprünglichste Form war, in der jener Ausspruch überliefert

---

[1]) Hilgenfeld Ev. Just. 470. Theol. Jahrb. XII, 227 ff. Baur Markusev. 206.

[2]) Hilgenfeld glaubt zwar, πάντας τοὺς δικαίους sei wegen des Gegensatzes zu den ἐργάται τῆς ἀδικίας passender, mir scheint es aber umgekehrt, wie Volckmar, mit unserem jetzigen Text verglichen, ziemlich matt.

[3]) S. Volckmar 214 ff.

[4]) Oder: ὁ θεὸς ὁ πατὴρ oder vielleicht auch: ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

wurde. [1]) Da ihn aber Justin nach der Lesart unsers lukanischen Textes, aus unserem Lukas, [2]) anführt, so müssen wir wohl annehmen, Marcion habe hier die Form desselben, welche ihm von sonsther geläufig war, der in seinem Evangelientext vorgefundenen substituirt, es müsste denn der ursprüngliche Text des Lukas schon vor Justin eine Aenderung erfahren haben. [3]) — Aber auch c. 21, 18 ist unser gegenwärtiger Text schwerlich so widersinnig, dass wir in der Weglassung dieses Verses bei Marcion, welche diessmal mit Baur [4]) auch Hilgenfeld [5]) gutheisst, nur ein Zeugniss für die ursprüngliche Textesgestalt sehen dürften. Beim ersten Anblick scheint es freilich ein augenfälliger Widerspruch, wenn es V. 16 heisst: *θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν* und V. 18: *θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται.* Wie kann Christus sagen, mehrere seiner Anhänger werden getödtet, aber es werde ihnen kein Haar gekrümmt werden? Auch genügt es nicht, mit Volckmar (S. 213) zu antworten, *θανατοῦν* heisse nur, in Todesgefahr bringen, denn diess heisst das Wort eben nicht, und in der Zeit, wo das Evangelium geschrieben wurde, nach dem Märtyrertod eines Jakobus, Paulus u. A., konnte es vollends, wie Baur richtig bemerkt, Niemand so verstehen. Die Lösung liegt vielmehr auf der anderen Seite. V. 16 sagt, es sollen einzelne von den Jüngern getödtet werden, aber V. 18 sagt nicht, es solle ihnen kein Haar gekrümmt werden; es ist nicht dasselbe, ob es heisst: *οὐδενὸς ἐξ ὑμῶν θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς πεσεῖται*, wie Apg. 27, 34 nach der Recepta, oder *θρὶξ οὐ μὴ ἀπόληται*: nur in dem erstern Ausdruck liegt die Verheissung, Keiner solle verletzt werden, der zweite dagegen lässt auch die Möglichkeit offen, dass eine Verletzung zwar eintritt, aber vollständig wiedererersetzt wird, denn auch in diesem Falle hat der Verletzte nichts verloren. Unser 18. Vers kann mit Einem Wort nicht blos diess aussagen, dass die Christen für ihren Leib und ihr Leben nichts zu fürchten haben, sondern ebensogut auch das Andere, dass sie alles, was sie in

---

[1]) Das Nähere hierüber in dem Abschnitt über Justin's Citate, S. 32 f., bei Hilgenfeld d. Ev. Just. u. s. w. S. 220 ff. Theol. Jahrb. XII, 207 f. 235 ff. Volckmar S. 86 ff. 198 f.

[2]) Wie diess a. a. O. gezeigt werden wird.

[3]) So Hilgenfeld Th. J. a. a. O., der mir aber doch das antignostische Interesse unserer kanonischen Lesart nicht wahrscheinlich gemacht hat.

[4]) Markusev. 202.

[5]) Ev. Just. 471. Th. J. XII, 237 ff.

dieser Beziehung etwa verlieren, bei der Auferstehung zurückerhalten werden, dasselbe, was auch V. 19. 9, 24. 17, 33. 18, 29 verheissen wird. Marcion musste bei seinen Ansichten an diesem Satz, und überhaupt an der Sorgfalt, mit der hier über dem Leibe gewacht wird, Anstoss nehmen, und so ist die Weglassung des Verses, auch wenn er ihn vorfand, ganz erklärlich. — Auffallender ist es, dass 17, 10 bei Marcion fehlte, dem dieser ächt paulinische Spruch nicht wohl anstössig sein konnte, [1]) und so müssen wir vermuthen, er habe ihn wirklich in seinem Text nicht gefunden; da er aber andererseits als die Spitze der vorhergehenden Rede zu passend, und in seiner kurzen Schärfe zu eigenthümlich lautet, um so leicht für eine spätere Zuthat angesehen zu werden, so möchten wir ihn doch für ursprünglich, und sein Fehlen bei Marcion für zufällig halten.

Indessen betrifft diess alles immer nur einzelne Textesabweichungen und kleinere Weglassungen oder Zusätze, die zum Beweis für eine nachmarcionitische Bearbeitung des dritten Evangeliums selbst dann nicht ausreichten, wenn noch in dem einen oder dem andern von den Fällen, wo wir unsern jetzigen Text für den ursprünglichern hielten, der marcionitische Recht hätte, oder wenn das Gleiche bei einzelnen von den Stellen stattfinden sollte, in denen wir Marcion's Lesarten theils als ganz unerheblich, theils als anerkannt willkührliche Textesänderungen übergangen haben. Die Vermuthung, dass unser Lukasevangelium nach Marcion eine zweite Ueberarbeitung erfahren habe, liesse sich nur dann aus dem Verhältniss des marcionitischen Textes zu unserem jetzigen begründen, wenn jener in seiner ganzen Anlage und bei wichtigeren, in den Plan und die Richtung des Ganzen tiefer eingreifenden Abschnitten das Ursprüngliche darböte.

Dass diess jedoch wirklich der Fall sei, lässt sich aus der Vergleichung der beiderseitigen Texte — und darauf müssen wir uns hier beschränken — nicht darthun. Es zeigt sich diess gleich bei der ersten und eingreifendsten Textesverschiedenheit, bei der Frage über den Anfang des Evangeliums. Marcion's Evangelienschrift begann bekanntlich, nach einer oder zwei von den Zeitbestimmungen, die wir L. 3, 1 lesen, mit dem Herabkommen Jesu nach Kapernaum L. 4, 31 und den dortigen Vorfällen, denen vielleicht auch

---

[1]) Denn der Ausdruck δοῦλοι, an den sich Hilgenfeld S. 474 und Volckmar S. 99 halten, will hiefür kaum ausreichen.

V. 38 ff. beigefügt war, hierauf folgte die Erzählung von dem Vorfall in Nazareth, L. 4, 15—30, die aber bei Marcion so bedeutend verkürzt war, dass Tertulian sagt, er habe in Nazareth nichts Neues gepredigt, und sei nur wegen Eines Sprichworts vertrieben worden, dann V. 40 (beziehungsweise 38) bis 43, alles Uebrige, was unser Lukas c. 1, 1—4, 16 hat, die ganze Vorgeschichte, der Abschnitt über den Täufer, die Genealogie, die Versuchungsgeschichte, fehlte bei Marcion.[1]) Alle diese Abweichungen lassen sich aber ohne die Voraussetzung eines andern, als unsers evangelischen Textes, aus dem dogmatischen Standpunkt Marcion's vollkommen erklären. Dass er die zwei ersten Kapitel des Evangeliums wegschneiden musste, auch wenn er sie vorfand, liegt am Tage; ebensowenig konnte er natürlich die Genealogie brauchen, wenn er auch an dem *ὡς ἐνομίζετο* 3, 23 das Mittel gehabt hätte, sie unschädlich zu machen, sie wäre jedenfalls eine lästige und unangemessene Zugabe für ihn gewesen, die er um so eher beseitigen konnte, wenn er einmal überhaupt, um zu einem passenden Anfang zu gelangen, im Grossen durchschnitt; die preisende Schilderung des Vorläufers Johannes musste er entfernen, denn wie hätte der Prophet des Judengottes Vorläufer seines Christus sein können; ebenso die Taufe im Jordan, deren sein Erlöser nicht bedurfte, und die ihm ein Johannes auch nicht ertheilen konnte; die Versuchungsgeschichte taugte zum Anfang seines Evangeliums auch dann nicht, wenn sie sich im Uebrigen mit seinem Dogma vertragen hätte, denn dieser Anfang konnte nur mit dem Herabkommen Christi vom Himmel, dem *κατῆλθε* 4, 32 gemacht werden, und durch eine sofortige Wegführung des Herabgekommenen zum Streit mit dem Teufel hätte er entschieden gelitten; Marcion konnte aber auch überhaupt daran Anstoss nehmen, dass der Christus des guten Gottes erst einer Versuchung durch den Teufel bedürfen sollte, ehe ihm der Eintritt in seine Wirksamkeit gestattet wurde. Dass endlich der Vorfall in Nazareth hinter das Auftreten Christi in Kapernaum gestellt wurde, war schon durch den Anfang mit dem *κατῆλθε*, weiterhin aber auch desshalb gefordert, weil der nazarethanische Auftritt, die typische Verwerfung Christi in seiner Vaterstadt, nur von dem so bedeutend vorangestellt werden konnte, der in Nazareth wirklich seine Vaterstadt sah; wie wenig Marcion

---

[1]) M. s. hierüber Volckmar 130 ff., der mir den Text hier am Richtigsten zu bestimmen scheint.

ohnedem die Auslegung des Jesaias V. 17—21, die πατρὶς V. 23 und das Sprüchwort V. 24 in seinem Text brauchen konnte, liegt am Tage. In diesem ganzen Abschnitt ist daher Marcion's Textesgestalt vollkommen zu begreifen, wenn ihm auch das Lukasevangelium genau so vorlag, wie wir es besitzen.

Die zwei nächsten etwas bedeutenderen Lücken, welche durch die Weglassung der Reden 11, 29—32 [1]) 49—51 entstehen, sind durch den Inhalt dieser Reden hinreichend begründet [2]), und wenn sich auch vielleicht die erste jener Stellen durch künstliche Auslegung mit Marcion's Ansichten in Einklang bringen liess, so sind wir doch nicht zu der Voraussetzung berechtigt, er habe nur da gestrichen, wo sich schlechthin kein anderer Ausweg zeigte, sondern es ist an sich ganz denkbar und wahrscheinlich, dass er, einmal in der Kritik des überlieferten Textes begriffen, auch Einzelnes entfernte, was er möglicherweise stehen lassen konnte, wofern es ihm nur überhaupt Schwierigkeiten darbot; und gesetzt auch, er sei hierin nicht ganz folgerichtig verfahren, so dürfte uns diess nicht irre machen, nachdem sich die Annahme willkührlicher Textesänderung in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bewährt hat. — Aehnlich verhält es sich mit den zwei kleinen Abschnitten c. 13, 1—5. 6—9. [3]) Marcion hätte das für ihn Anstössige in den Drohungen des 3. und 5. Verses vielleicht ebenso durch die Auslegung beseitigen können, wie er diess bei c. 12, 46. 19, 27 gethan hat, indem er die Bestrafung der Gottlosen dem Demiurg zuschrieb; aber doch war die Schwierigkeit hier grösser, denn da es Christus ist, welcher die μετάνοια fordert, so müsste der Untergang denen angedroht sein, die sich nicht zu Christus und seinem guten Gott bekehren, er müsste mithin von dem guten Gott verhängt werden, was Marcion's Lehre widersprach. [4]) Hier mochte es daher dem Gnostiker gerathener scheinen, das Stück ganz zu streichen. An dem zweiten, der Parabel vom Feigenbaum, musste ihn schon das stören, dass das israelitische Volk darin deutlich genug als der Weinberg des guten Gottes bezeichnet, und dass ihm von eben diesem Gott Ausrottung gedroht wird. Die-

---

[1]) Von den Worten εἰ μὴ an.

[2]) S. Volckmar 58. 60.

[3]) Denn dass auch dieser fehlte, scheint mir Volckmar S. 36 ff. aus Epiph. Schol. 38 bewiesen zu haben, wie jetzt auch Hilgenfeld (T. J. XII, 204) zugiebt.

[4]) Etwas anders Volckmar S. 102 ff.

selben Gründe waren es wenigstens ohne Zweifel, wegen deren Marcion die Parabel c. 20, 9—18 entfernte, und ebenso wurde die sonst so paulinische Erzählung vom verlorenen Sohn (15, 11—32), wie auch Baur (Markusev. 194) annimmt, wohl nur desshalb weggeschnitten, weil Marcion nicht zugeben konnte, dass das jüdische Volk der Sohn, und zwar der ältere Sohn seines Gottes sei. Ob das gleiche Bedenken die Auswerfung von c. 13, 29. 30 veranlasste [1]), mag dahingestellt bleiben, denn der Gedanke, dass die Heiden im Reich Gottes nur an die Stelle der Juden treten, ist hier nicht so bestimmt ausgesprochen, um eine andere Erklärung unmöglich zu machen; indessen ist diese Abweichung für die vorliegende Frage unerheblich. Vielleicht liess Marcion die angeführten Verse auch nur desshalb weg, weil sie ihm nach dem kräftigen Schlusse des 28. Verses entbehrlich schienen. Aber selbst wenn sie in seinem Exemplar des Lukas gefehlt hätten, so hätte diess nicht viel zu sagen. — Dass sich der kleine Abschnitt mit dem Klageruf über Jerusalem L. 13, 31—35 bei unserem Gnostiker nicht fand, ist wohl richtig aus der Zusammenstellung Christi mit den Propheten, V. 33, und aus der Vorliebe für die jüdische Hauptstadt, welche aus V. 34 spricht, erklärt worden (Volckmar 65); ebenso fehlt ja auch c. 19, 41—44 die Klage über Jerusalem gewiss nur desshalb, weil die Thränen Christi über den Untergang dieser Stadt dem Judenfeind Marcion unglaublich waren; wenigstens genügt dieser Erklärungsgrund vollständig. — Die Leidensverkündigung c. 18, 31—34 musste er schon wegen der Berufung auf die alttestamentlichen Weissagungen auswerfen, ebenso c. 20, 37 f. wegen der Beweisführung aus dem Pentateuch; die gleiche Rücksicht scheint c. 23, 34 die Ausmerzung des kurzen Berichtes von der Kleiderverloosung veranlasst zu haben, denn die Erinnerung an Ps. 22 war bei diesem Zug kaum zu umgehen, wenn auch Lukas selbst nicht ausdrücklich darauf hinweist. — Dass die Erzählung vom Einzug Christi in Jerusalem 19, 29—40 so wenig, als die gewaltsame Austreibung der Verkäufer aus dem Tempel (19, 45—48) in Marcion's Vorstellungskreis passte, wird allgemein anerkannt. — Wenn weiter in der Rede über die Zerstörung Jerusalems, L. 21, ausser dem oben besprochenen 18. Vers auch der 21. und 22. bei Marcion fehlten, so begreift sich diess aus ihrem Inhalt: die specielle Fürsorge für die Juden in dem ersten,

[1]) Nach Volckmar S. 62. Hilgenfeld Ev. Just. 466.

und die Verweisung auf's A. T. in dem zweiten von diesen Versen konnte ihm unmöglich zusagen. — Von den vier Auslassungen im 22. Kapitel waren die zwei ersten, V. 16—18. 28—30 für unsern Gnostiker ganz unerlässlich, denn das Essen und Trinken im Reich Gottes, von dem hier nicht blos parabolisch geredet wird, und die specielle Beziehung der Apostel auf die zwölf Stämme des jüdischen Volks, sammt dem Richteramt derselben, konnte er nicht ertragen; auch die Aufforderung, ein Schwert zu kaufen, (V. 35—38) musste ihm im Mund Christi bedenklich scheinen, und im Zusammenhang damit mochte er um so eher geneigt sein, die Erzählung von dem Schwertschlag, V. 49—51, zu beseitigen, der doch immer durch jenes Wort Christi wenigstens mittelbar veranlasst war, und trotz des nachträglichen Tadels wenigstens bewies, dass Jesus seinen Jüngern den Besitz von Waffen gestattete. Dagegen kann im Lukasevangelium, wenn es V. 38 ursprünglich gehabt hat, die Erzählung vom Schwertschlag,[1]) zu deren Vorbereitung jener Vers eben dient, nicht gefehlt haben. — Dass Marcion das Wort Jesu an den Mitgekreuzigten, 23, 43 wegliess, dürfte sich aus seiner Eschatologie genügend erklären, auf ein Fehlen der Stelle im ursprünglichen Text unsers Evangeliums lässt sich daraus um so weniger schliessen, da Marcion die Erzählung selbst, deren unentbehrliche Spitze dieses Wort bildet (V. 40 ff.), gehabt zu haben scheint, und da sie auch dem Geist des paulinischen Evangeliums ganz gemäss ist.[2]) — Die verschiedenen Beziehungen auf das A. T. c. 24, 25. 27 f. 32. 44—46 konnte der Gnostiker natürlich nicht dulden. — Wenn endlich am Schluss des Evangeliums V. 52 f. und wahrscheinlich auch die letzten Worte von V. 47 und die zweite Hälfte von V. 49 gefehlt haben, so liegt die Nothwendigkeit dieser Aenderungen für Marcion am Tage.

Aus dem Vorstehenden ergiebt sich, dass Marcion in dem Evangelium, woraus er das seinige zusammenstellte, zwar an mehreren Stellen einen von dem unsrigen abweichenden Text fand, der meistens, wo nicht immer, die Vermuthung der grösseren Ursprünglichkeit für sich hat; aber dieser Stellen sind es doch im Verhältniss zum Ganzen nur wenige, und keine derselben ist von weiter

---

[1]) Deren Aechtheit aus diesem Grunde jetzt auch Hilgenfeld zugiebt Th. J. XII, 241.

[2]) Vgl. Volckmar 100 f. 205 f.

greifender Bedeutung. Dagegen setzt Marcion unsern jetzigen Text nicht blos in allen den Abschnitten voraus, in denen er sich keine Abweichung von demselben erlaubte, und diese Abschnitte sind immer noch der grössere Theil des Ganzen; sondern auch da, wo er sich von ihm entfernte, lassen sich seine Abweichungen bis auf jene wenigen minder wichtigen unter der Voraussetzung, dass ihm unser Evangelium in seiner jetzigen Gestalt vorlag, genügend erklären, und in den meisten Fällen lässt schon die blosse Textesvergleichung nichts Anderes vermuthen. Diess schliesst nun allerdings die Möglichkeit noch nicht aus, dass doch ein Theil jener Abweichungen dem von ihm benützten Evangelium selbst angehörte, und wir werden auf diese Frage später noch einmal zurückkommen. Nur müssen wir schon hier darauf verzichten, den Beweis für diese Annahme auf den marcionitischen Text zu gründen, denn wenn Marcion in zwanzig Fällen aus dogmatischen Gründen willkührlich geändert hat, so kann er diess ebensogut auch im einundzwanzigsten gethan haben, und nur dann hätte die entgegengesetzte Vermuthung die Wahrscheinlichkeit für sich, wenn sich in seinem eigenthümlichen Standpunkt kein Anlass zu der Textesänderung entdecken liesse. Dass diess aber nur bei wenigen und minder wichtigen Stellen der Fall sei, ist bereits gezeigt worden.

Nun sind wir freilich nicht genauer darüber unterrichtet, wann Marcion sein Evangelium verfasst habe. Nach Iren. III, 4, 3 fällt die Ausbreitung der marcionitischen Lehre zu Rom um die Zeit Amicet's, der mit ziemlicher Sicherheit zwischen 150—160 n. Chr. gesetzt wird. Da nun wohl kaum anzunehmen ist, dass der berühmte Häretiker lange in Rom war, ohne Anhang zu finden, so müsste er dieser Angabe zufolge um's Jahr 150, oder um Weniges früher, dorthin gekommen sein. Wir sehen jedoch aus Justin's grösserer Apologie c. 26. 58, dass Marcion damals, als diese Schrift verfasst wurde, schon lange in Thätigkeit war, aller Orten zahlreiche Anhänger gewonnen, und somit seine reformatorischen Wanderungen längst begonnen hatte. Hat nun Justin jenes Werk, der gewöhnlichen Annahme zufolge, im Jahr 138 oder 139 geschrieben, so müsste Marcion's Auftreten und seine Wirkung auf die abendländische Kirche um mindestens 20 Jahre früher gesetzt werden, als seine Ankunft in Rom nach Irenäus. Indessen steht jene Annahme keineswegs ausser Zweifel. Ihre hauptsächlichste Stütze liegt in dem Umstand, dass Mark Aurel im Eingang der grössern Apologie nicht als Cäsar, sondern nur als der Sohn

des Kaisers Antonius Pius bezeichnet wird. Da der Titel eines Cäsar sonst nicht blos in so förmlichen Anreden, wie die vorliegende, sondern selbst im Privatverkehr nicht übergangen wird, [1]) so schliesst man, Mark Aurel könne diesen Titel, den er i. J. 139 erhielt, damals, als Justin das genannte Werk schrieb, noch nicht geführt haben. [2]) Allein gerade Justin bezeichnet auch später noch [3]) einen Cäsar, wer dieser nun sein mag, [4]) ganz ähnlich wie hier, er scheint sich also um die amtliche Titulatur weniger bekümmert, oder den Namen des Philosophen für ehrenvoller gehalten zu haben, als den des Cäsar, und es kann somit aus dem Fehlen dieses Titels in der grösseren Apologie nichts geschlossen werden. Verliert aber dieser Umstand seine Beweiskraft, so werden wir eher geneigt sein, die Abfassung der justinischen Schrift etwas tiefer, etwa gegen das Jahr 145, herabzurücken. Das zwar kann nicht viel beweisen, dass Justin selbst Apol. I, 46 seit der Geburt Christi 150 Jahre zählt, denn nichts verbürgt uns die Genauigkeit seiner Chronologie, während freilich andererseits auch der Ausdruck im Gespräch mit Trypho, welches den jüdischen Krieg c. 1 *νῦν γενόμενος* nennt, zu unbestimmt ist, um das höhere Alter dieses und des ihm vorangehenden Werks darzuthun. Dagegen weist der Umstand auf eine spätere Abfassungszeit der ersten Apologie hin, dass diese Schrift neben Antonin und Mark Aurel auch dem L. Verus gewidmet, und dass Verus hier, nach der wahrscheinlichsten Lesart, *φιλόσοφος* genannt ist, denn i. J. 138 war Verus noch nicht acht Jahre alt. [5]) Justin's Angaben über Marcion können daher gegen Irenäus nichts beweisen,

---

[1]) So unterlässt es z. B. Fronto in seinen Briefen an M. Aurel nie, den Cäsar beizufügen, obwohl er M. Aurel's Lehrer und vertrauter Freund war.

[2]) So z. B. mit vielen Andern, Semisch Just. d. Märt. I, 64 ff.

[3]) Apol. II, 2, wo ein Christ dem Stadtpräfekt Urbicus zuruft: *οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ* (al: — *ου*) *Καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ Συγκλήτῳ κρίνεις.*

[4]) Man streitet sich nämlich, ob in der eben angeführten Stelle unter dem *αὐτοκράτωρ Εὐσεβής* Antoninus Pius oder Mark Aurel, und demnach unter dem *φιλόσοφος Καίσαρος παῖς* Mark Aurel oder sein Mitregent L. Verus zu verstehen sei. Mir ist das Erstere wahrscheinlicher, für die vorliegende Frage ist diess jedoch gleichgültig, denn da L. Verus von M. Aurel unmittelbar bei seinem Regierungsantritt zum Cäsar und sogar zum Augustus ernannt worden war (Capitolin. Marc. 7. Ver. 3. Clinton Fast. rom. z. J. 162), so ist es jedenfalls ein Cäsar, der hier ohne diesen Titel namhaft gemacht wird.

[5]) Er war am 15. Dzbr. 130 geboren; Clinton z. J. 145.

wir müssen vielmehr umgekehrt schliessen: da Marcion sonst allgemein für etwas jünger erklärt wird, als Basilides und Valentin, da er diess aber nicht sein könnte, wenn man schon um's Jahr 138 so von ihm reden konnte, wie Justin in der grösseren Apologie, so muss dieses Werk später verfasst sein. Wie dem aber sein mag: in keinem Fall wissen wir, wann Marcion mit dem Lukasevangelium zuerst bekannt wurde. Denn da die Abweichungen seines Evangeliums von unserem Lukas sein dogmatisches System schon voraussetzen, da also dieses in seiner Entstehung jedenfalls unabhängig von jener Schrift war, so ist es ganz wohl denkbar, dass er längere Zeit als gnostischer Lehrer thätig war, ehe ihm das paulinische Evangelium in die Hand fiel, und ehe er sich zu seiner Bearbeitung entschloss, ja es ist möglich, dass diess erst nach seiner Ankunft in Rom geschehen ist, andererseits ist es aber ebenso möglich, dass jene Bearbeitung in eine weit frühere Zeit fällt. Wie es sich hiemit verhält, können wir nicht ausmachen. Marcion's Zeugniss ist mithin in doppelter Hinsicht ungenügend: einmal, weil uns nicht der ganze Bestand unsers Lukasevangeliums dadurch verbürgt wird, und sodann, weil es für die Bestimmung der Zeit, in der Marcion dieses Evangelium benützt hat, einen zu weiten Spielraum offen lässt.

3. Justin.

In beiden Beziehungen können wir aus **Justin**, diesem für die Evangelienfrage wichtigsten Schriftsteller, Bestimmteres abnehmen. Nennt er auch unser Lukasevangelium so wenig, als eines der drei andern, ausdrücklich, so beweist er doch seine Bekanntschaft mit demselben durch eine Reihe von Citaten, von denen es theils gewiss, theils wenigstens sehr wahrscheinlich ist, dass sie aus ihm entlehnt sind. Es gehören hieher die folgenden Stellen.

1. Ueber die Empfängniss Jesu und ihre Ankündigung sagt Justin Apol. I, 33: *δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ ἐπεσκίασεν αὐτὴν καὶ κυοφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε. καὶ ὁ ἀποσταλεὶς καὶ πρὸς αὐτὴν τὴν παρθένον κατ᾽ ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἄγγελος θεοῦ εὐηγγελίσατο αὐτὴν εἰπών· ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ* u. s. w. (nach Matth. 1, 21). Tryph. c. 100: *Μαρία ἡ παρθένος εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου, ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπ᾽ αὐτὴν ἐπελεύσεται, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει αὐτὴν, διὸ*

καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν υἱὸς θεοῦ, ἀπεκρίνατο· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου. Diese Anführungen stimmen wörtlich, mit Ausnahme mehrerer Auslassungen und einiger unbedeutenden Zusätze und Versetzungen, mit dem Bericht des Lukas 1, 26—38: *ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ... πρὸς παρθένον ... Μαριάμ ..... Καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ ... ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται* u. s. w. *Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ· πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ ..... Εἶπε δὲ Μαριάμ· ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.* Unsere drei anderen Evangelien wissen bekanntlich nichts von dem Besuch des Engels bei Maria, wie auch sein Name nur bei Lukas (hier und 1, 19) vorkommt, und dass ihn ein apokryphisches Evangelium erzählt und vollends mit diesen Worten erzählt hätte, wird uns wenigstens nicht berichtet. Insofern muss sich die Annahme, dass Justin wirklich unsern Lukas vor sich gehabt habe, auf den ersten Blick empfehlen. Mit dem Bericht des Lukas wird nun allerdings der des Matthäus verbunden, ja Justin zieht die Worte, welche bei Matthäus 1, 21 der Engel zu Joseph im Traume spricht, Apol. I, 33 zweimal zu der Rede Gabriel's an Maria. Indessen sind solche Textesmischungen bei ihm so häufig, und der ebenbemerkte Gedächtnissfehler ist so erklärlich, dass man aus dieser Abweichung auf eine weitere Quelle, ausser den genannten zwei Evangelisten, zu schliessen keinen Grund hat. Ebensowenig berechtigt uns zu diesem Schlusse die harmonische Abrundung und die innere Consequenz der justinischen Darstellung. [1]) Denn diese Abrundung besteht nur darin, dass Justin die Zwischenreden weglässt, die ihm für seinen nächsten Zweck entbehrlich und störend waren. Nun handelt es sich in der Stelle der Apologie darum, die Erfüllung der jesaianischen Weissagung über die Geburt Christi aus einer Jungfrau in der evangelischen Geschichte nachzuweisen, und da er hiefür jener Reden nicht bedurfte, übergeht er sie hier gänzlich, wogegen er Tr. 100 das Wort der Maria L. 1, 38 anführt. So wenig aber jenes Stillschweigen beweist, dass sie ihm überhaupt unbekannt waren, ebensowenig kann ihre theilweise Anführung im Gespräch mit Trypho beweisen, dass sie ihm nur theilweise bekannt

---

1) Wie Hilgenfeld glaubt, die Evangel. Justin's u. s. w. S. 145.

waren, denn er hat auch an dieser Stelle durchaus nicht die Absicht, den vollständigen Hergang der Engelsbotschaft zu berichten, sondern er will nur den Gedanken ausführen, dass ebenso, wie Eva im Unglauben Sünde und Tod empfieng, so umgekehrt Maria in glaubigem Vertrauen den Erlöser von Sünde und Tod empfangen habe, für diesen Zweck konnte er aber natürlich nur ihre glaubige Unterwerfung V. 38, nicht die vorhergehende zweifelnde Frage V. 34 benützen. Sofern uns daher nicht allgemeinere Gründe zu einer andern Ansicht hindrängen sollten, hat gleich bei dieser ersten Stelle die Benützung unsers Lukas durch Justin die höchste Wahrscheinlichkeit für sich.

2. Eine eigenthümliche Mischung verschiedener Bestandtheile treffen wir in den Angaben Justin's über die Geburt und die Kindheitsgeschichte Christi. Dass er hier jedenfalls ein apokryphisches Evangelium benützt hat, ist schon von Credner,[1]) und neuerdings gegen Semisch von Hilgenfeld[2]) wahrscheinlich gemacht worden; für uns handelt es sich nur darum, ob dieses Evangelium seine einzige Quelle war, oder ob er daneben auch das eine und andere unserer kanonischen Evangelien, und namentlich unsern Lukas, vor sich gehabt hat. Die Hauptstelle, worin er sich mit diesem berührt, Tr. 78, lautet so: *ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου ἀνεληλύθει [ὁ Ἰωσὴφ] ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεὲμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι· ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν.... Γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεὲμ, ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ ποῦ καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε. Καὶ τότε ὄντων αὐτῶν ἐκεῖ ἐτετόκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει.* Ausserdem beruft sich J. auch Apol. I, 34 den Römern gegenüber auf das Zeugniss *τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου.* Dieser Census des Quirinus wird unter den Evangelien, die wir kennen, mit Ausnahme später und von unserem kanonischen Evangelium abhängiger Apokryphen, nur von Lukas erwähnt, und auch mit den Worten dieses Schriftstellers trifft Justin mehrfach zusammen; m. vgl. L. 2, 2: *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.* V. 4 f.: *ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ.... ἀπογράψασθαι.* V. 7:

[1]) Beiträge I, 213 f.

[2]) A. a. O. 145 ff.

καὶ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς... καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν τῇ φάτνῃ· διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι. Dagegen redet J. nur von einem Census in Judäa, wenn er auch die weitere Ausdehnung dieser Maassregel nicht geradezu ausschliesst, [1] und damit hängt zusammen, dass er den syrischen Statthalter Quirinus zum Prokurator Judäa's macht. Während ferner Lukas den Joseph wegen seiner davidischen Abstammung nach Bethlehem reisen lässt, giebt Justin, der die königliche Abkunft Jesu immer nur an Maria knüpft, den unbestimmteren und offenbar unpassenden Grund an, dass Joseph zum Stamm Juda gehört habe. [2] Was endlich bei Lukas von V. 8 an Eigenthümliches folgt, die Erscheinung der Engel, die Anbetung der Hirten, die Beschneidung, die Darstellung im Tempel, wird von J. nirgends berührt. Diess beweist nun allerdings jedenfalls, dass unser Lukas in der Geburts- und Kindheitsgeschichte nicht die Hauptquelle Justin's war, aber dass er ihn gar nicht benützt hat, folgt nicht daraus. Sein Stillschweigen in Betreff der letzterwähnten Punkte erklärt sich hinreichend, wenn wir annehmen, die Erzählung des Matthäus habe die ursprüngliche Grundlage seiner Kenntniss von diesem Theil der evangelischen Geschichte gebildet, und was er in diese nicht einzufügen wusste, von dem habe er keinen Gebrauch gemacht, ohne dass er es desshalb gerade für unwahr zu halten brauchte; für die Bevorzugung des Matthäus sprach ohnedem in diesem Fall auch das Interesse, im bethlehemitischen Kindermord und in der Verehrung der Magier die Erfüllung alttestamentlicher Weissungen nachzuweisen. Ob Justin's Verhalten zu den Angaben über die davidische Abstammung Joseph's aus eigener Reflexion oder aus einer evangelischen Ueberlieferung [3] stammt, ist für die vorliegende Frage ziemlich gleichgültig; dass er die lukanische, seiner Angabe gar nicht ausdrücklich widersprechende, Darstellung nicht vor Augen gehabt hat, folgt daraus in keinem Fall, vielmehr macht die seltsame Bemerkung: Bethlehem sei Joseph's Vaterstadt gewesen, denn er habe zum Stamm Juda gehört, ganz den Eindruck einer nachträglichen Veränderung, die an der passenden Motivirung bei Lukas 2, 4

---

[1]) Denn die Worte Tr. 78: *ἀπογραφῆς — πρώτης* lassen sich auch übersetzen: da damals eine Schatzung, die erste in Judäa, war.

[2]) M. s. hierüber Hilgenfeld S. 140. 148.

[3]) Auch das Protevangel. Jac. c. 1 f. c. 10 u. das evangel. de nativ. Mar. c. 1 lassen Maria von David abstammen. Vgl. Strauss L. J. 3 A. I, 174.

von einem Solchen angebracht wurde, der sich aus dogmatischen Gründen mit der Beziehung der Genealogieen auf Joseph nicht zu befreunden wusste. Ebensowenig lässt sich endlich gegen die Annahme einwenden, dass es blosse Ungenauigkeit sei, wenn der Census und die Statthalterschaft des Quirinus von J. auf Judäa beschränkt wird — denn dass ihm derartige und noch viel grössere geschichtliche Verstösse zuzutrauen sind, würde schon die eine Angabe über die Bildsäule des Magiers Simon beweisen. Wenigstens wird diese Ansicht so lange die Wahrscheinlichkeit für sich haben, bis eine andere Quelle aufgezeigt ist, von der sich vermuthen lässt, dass sie der quirinischen Schatzung nicht blos überhaupt, sondern auch mit ganz ähnlichen Worten erwähnte, wie unser Lukas.

3. Der Ausspruch Jesu L. 10, 19 wird von Justin Tr. 76 so angeführt: *δίδωμι ὑμῖν ἐξουσίαν καταπατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ σκολοπενδρῶν καὶ ἐπάνω πάσης δυνάμεως τοῦ ἐχθροῦ.* In unserem Text steht statt *καταπατεῖν*: *τοῦ πατεῖν*, die Worte *καὶ σκολοπενδρῶν* fehlen, und statt *ἐπάνω πασ. δυν.* heisst es: *ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν.* Diese Abweichungen können allerdings von der Benützung eines apokryphischen Evangeliums herrühren — es ist ja bekannt, wie oft ein und derselbe Ausspruch nur mit geringer Verschiedenheit in mehreren Berichten sich wiederholt; möglich aber auch, dass sie in blosser Ungenauigkeit ihren Grund haben, oder dass nur die wunderlichen *σκολόπενδραι* (Tausendfuss) aus einem unkanonischen Text, in dem Exemplar oder in der Erinnerung Justin's, sich mit dem unsers Lukas verschmolzen haben, oder dass die Variante durch die Nachlässigkeit eines Abschreibers und die Aehnlichkeit der Zeichen und Laute in *σκορπίων* und *σκολοπενδρῶν* veranlasst wurde. Das vorliegende Citat für sich allein genommen bietet keine genügenden Entscheidungsgründe.

4. Tr. 51 heisst es: über das Aufhören der Prophetie mit Johannes und über das Ende des alten Bundes habe Christus so gesprochen: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ἐξότου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. Καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἡλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι. Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.* Dieses Citat giebt die Worte Jesu zu Anfang in der charakterischen Form des Lukas, denn hier lesen wir 16, 16: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου*, während Mtth. 11, 13, mit wesentlich anderer Bedeutung steht: *πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου*

προεφήτευσαν. Von da wendet sich aber Justin, bei welchem nur noch das *ἐξότου* dem *ἀπὸ τότε* des Lukas entspricht, zum Text des Matthäus (**11**, **12**. **14** f.), den er ganz wörtlich wiedergiebt. Credner [1] und Hilgenfeld [2]) sind nun der Meinung, dieser Sachverhalt lasse sich nicht aus gedächtnissmässiger Textmischung erklären. Aber warum sollte diess undenkbar sein? J. führt von mehreren zusammenhängenden Aussprüchen den ersten nach der einen, die übrigen nach der andern Version an, je nachdem ihm diese oder jene besser zusagt, er hält sich im Allgemeinen an sein Hauptevangelium, den Matthäus, aber er verlässt ihn, wo der Text des Lukas besser zu seinem Zweck dient, das ist ein sehr naheliegendes und natürliches Verfahren. Der Text des Lukas **16**, **16** passte aber wirklich in diesem Fall besser für ihn, als der des Matthäus **11**, **13**. Justin will a. a. O. nicht blos beweisen, dass im jüdischen Volke nach Johannes kein Prophet mehr zu erwarten sei, sondern auch, dass der alte Bund durch Christus sein Ende erreicht habe, [3]) von diesen zwei Behauptungen bestätigt aber der Ausspruch Christi nach der Lesart des Matthäus nur die erste, während er die andere durch das *προεφήτευσαν* fast absichtlich ausschliesst; hier fand daher J. nur bei Lukas das, was er brauchte, wogegen er für das Weitere um so eher zu dem ihm geläufigeren Matthäus zurückkehren mochte, da nur dieser die Bezeichnung des Johannes als Elias, ein für Justin's Beweisführung wichtiges Moment, in diesem Zusammenhang berichtet, und da auch schon vorher die Worte, dass seit Johannes das Himmelreich Gewalt leide (*βιάζεται*, wofür Lukas *εὐαγγελίζεται* hat), und dass es Gewaltthätige an sich reissen, Justin's Behauptung (a. a. O.), über das von Christus geweissagte Auftreten von Häretikern und falschen Propheten zur Bestätigung dienten. Auch in diesem Fall haben wir daher keine Veranlassung, zur Erklärung des justinischen Citats über die uns bekannten Quellen hinauszugehen, wenn wir auch freilich die allgemeine Möglichkeit eines Evangelientextes, der Justin's Anführung ganz genau entsprochen hätte, so weit wir bis jetzt sind, nicht läugnen können.

---

[1]) Beitr. I, 236.

[2]) A. a. O. 198 ff.

[3]) *Εἰρήκει δὲ περὶ τοῦ μηκέτι γενήσεσθαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν προφήτην, καὶ περὶ τοῦ ἐπιγνῶναι, ὅτι ἡ πάλαι κηρυσσομένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ καινὴ διαθήκη διαταχθήσεσθαι ἤδη τότε παρῆν, τουτέστιν αὐτὸς ὢν ὁ Χριστός, οὕτως.*

5. Die Worte Jesu an den reichen Jüngling Apol. I, 16: *οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ μόνος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα* treffen unter den uns bekannten Texten nur mit der gleichlautenden Lesart des Lukas (18, 19) und Markus (10, 18): *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς, ὁ θεὸς* zusammen, nur dass Justin die Eingangsfrage weglässt, statt *εἷς μόνος* setzt, und die Worte *ὁ ποιήσας τ. π.* hinzufügt. Mt. 19, 17 ist die beglaubigtste Lesart: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθὸς, ὁ θεός.* Im Gespräch mit Trypho c. 101 wird derselbe Ausspruch so angeführt: *τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθὸς, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Wörtlich gleich hat der Ophite, welchen der falsche Origenes Philosoph. V, 7 excerpirt: *τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθὸς ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, hieran reiht er dann aber sofort, als ob es Ein Ausspruch wäre, die Worte Mt. 5, 45 in etwas abweichender Fassung. Eine verwandte Lesart haben wir bei Marcion getroffen. Ebenso lesen die Markosier bei Iren. I, 20, 2: *εἷς ἐστιν ἀγαθὸς, ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, und ähnlich die clementinischen Homilien an vier Orten (III, 57. XVII, 4, vollständiger XVIII, 1. 3): *μή με λέγε ἀγαθόν, ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Noch in späterer Zeit kommt diese Lesart in den Anführungen der Kirchenväter zum Vorschein. [1]) Stellen nun diese Thatsachen ausser Zweifel, dass die Anführung im Gespräch mit Trypho in dieser ihrer eigenthümlichen Gestalt aus einer schriftlichen Quelle geflossen ist, und müssen wir die Annahme von Semisch, es seien die verschiedenen gleichlautenden oder verwandten Abweichungen von unserem kanonischen Text unabhängig von einander durch gleichmässige freie Combination entstanden, mit Hilgenfeld [2]) als eine Abentheuerlichkeit bezeichnen, so sind wir ebendamit auch genöthigt, das Citat der Apologie aus unserem Lukas abzuleiten. Denn wenn Justin unsern Ausspruch in seinem ausserkanonischen Evangelium in der Gestalt gelesen hat, wie ihn das Gespräch mit Trypho wiedergiebt, so bleibt uns als mögliche Quelle der andern Textes-

[1]) Credner Beitr. I, 243 f. Semisch Denkw. Justin's 370 ff. Hilgenfeld a. a. O. 220 ff.

[2]) S. 372, wo weiter mit Recht bemerkt wird, die Worte, auf welche die Markosier den Katholikern gegenüber den grössten Werth legten, und die sie für ihre Erklärung der Stelle ausdrücklich voraussetzten, lassen sich nicht für einen blossen Gedächtnissirrthum ausgeben.

form nur Markus und Lukas; in diesem Fall entscheidet dann aber, auch abgesehen von dem Verhältniss dieser beiden zu einander, für Lukas der Umstand, dass sich Justin's Bekanntschaft mit unserem Markus, wie diess neuerdings wieder Hilgenfeld erschöpfend gezeigt hat, anderweitig weder beweisen, noch auch nur wahrscheinlich machen lässt. Und der gleiche Umstand widerlegt auch die Annahme, [1]) die übrigens für Justin's Verhältniss zu unserem dritten Evangelium im Wesentlichen dasselbe ergeben würde, dass das Citat der Apologie aus Markus, dasjenige des Gesprächs mit Trypho dagegen aus der ursprünglichen, von Marcion (s. o.) noch erhaltenen Lesart des Lukas geflossen sei, denn wenn für die Erklärung der justinischen Citate die Evangelienschriften ausreichen, von denen auch anderweitig feststeht, dass dieser Schriftsteller sie benützt hat, so haben wir kein Recht, auf eine weitere zurückzugehen, von der sich nicht darthun lässt, dass sie ihm bekannt war.

6. Dem Zusammenhang der ebenbesprochenen Stelle gehört auch der Spruch L. 18, 27 an, welchen wir bei Justin Apol. I, 19 in seiner von Matthäus [2]) abweichenden Fassung wiederfinden: *τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ* (J. hat blos *δυνατὰ παρὰ θεῷ*). Um so weniger lässt sich bezweifeln, dass auch dieses Citat dem Lukas entnommen ist.

7. Die Angaben Justin's über die Vorherverkündigung des Leidens und der Auferstehung Jesu treffen mit Lukas nicht blos im Ausdruck fast durchaus, und namentlich in allen den Punkten zusammen, wo die zwei andern Synoptiker von ihm abweichen, [3])

---

[1]) Volckmar d. Ev. Marc. 198 f.

[2]) 19, 26: *παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστι παρὰ δὲ τῷ θεῷ πάντα δυνατά.*

[3]) Tr. 76 wird als Ausspruch Jesu angeführt: *δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.* Dasselbe ebd. c. 100 wörtlich gleich, nur dass es statt *γραμμ. κ. Φαρισ.* heisst: *Φαρισ. κ. γραμμ.* Kürzer c. 51: Christus verkündete *ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, καὶ ὅτι δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι,* und c. 106: *ὅτι καὶ πρὸ τοῦ παθεῖν ἔλεγεν αὐτοῖς, ὅτι ταῦτα αὐτὸν δεῖ παθεῖν, καὶ ἀπὸ τῶν προφητῶν ὅτι προεκεκήρυκτο ταῦτα.* Vergleicht man hiemit die Stellen Mt. 16, 21. Mr. 8, 31. L. 9, 22, so ergiebt sich, dass sich das Citat Justin's Tr. 76. 100 von L. 9, 22 nur durch dreierlei unterscheidet: statt der Worte *ὑπὸ τ. γραμμ. κ. Φαρίσ.* hat Lukas *ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων*, statt *σταυρωθῆναι, ἀποκτανθῆναι*, statt *ἀναστῆναι* (das aber L. 24, 7

sondern sie enthalten auch ihrem Inhalte nach eine Bestimmung, die unter unsern Evangelisten er allein hat (18, 31. 24, 44), dass nämlich Jesus sein Leiden als die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen dargestellt habe. Wenn daher Justin eines unserer kanonischen Evangelien vor sich hatte, so kann diess nur Lukas gewesen sein. Nun erhalten freilich die Abweichungen im Ausdruck, so unbedeutend sie an sich wären, durch ihre dreimalige Wiederkehr ein grösseres Gewicht, und man könnte desshalb eine ausserkanonische Quelle vermuthen; da aber jene Abweichungen nur das Gewöhnlichere und Geläufigere statt des minder Gewöhnlichen setzen, und da überdiess die sämmtlichen Citate derselben Schrift angehören, so steht auch der Annahme einer freien Aenderung unsers lukanischen Textes nichts im Weg [1]). Sollte sich überdiess Hilgenfeld's Vermuthung bestätigen, dass Justin's unkanonisches Evangelium unserem Markus als eigenthümliche Quelle zu Grund liege, so spräche für dieselbe noch ein weiterer Umstand, denn da Justin in seiner kleinen Abweichung von Markus (*τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ*, Markus: *μετὰ τρεῖς ἡμέρας*) mit Lukas zusammenstimmt, so ist zu vermuthen, dass er sein Citat eher dem Lukas, als der Quellenschrift unsers Markus, entnommen hat.

8. Der bekannte Ausspruch über die Auferstehung lautet bei Justin Tr. 81: *ὁ κύριος ἡμῶν εἶπεν, ὅτι οὔτε γαμήσουσιν οὔτε γαμηθήσονται ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται, τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες.* Dass dieses Citat unter unsern Evangelisten nur dem Lukas (20, 34 f.) entnommen sein kann, unterliegt keinem Zweifel, Matthäus 22, 30 und Markus 12, 25 entfernen sich von demselben viel weiter. Auch erklärt es sich aus dieser Annahme vollkommen, denn da es den Ausspruch Christi nur in der indirekten Rede wiedergiebt, so können wir keine wörtliche Genauigkeit und Vollständigkeit von ihm erwarten, es hat daher nicht das Mindeste auf sich, dass ein kleines Sätzchen, das Lukas hat, bei J. fehlt, dass dieser ein *γὰρ* mit *ἀλλὰ* vertauscht, und dass er statt *γαμοῦσιν* und *ἐκγαμίσκονται*, *γαμήσουσιν* und *γαμηθήσονται* setzt; aber auch die Schlussworte *τέκνα — ὄντες*, zunächst allerdings etwas auffallend, sehen ganz aus, als ob sie aus einer fal-

---

in einer Rede gleichen Inhalts steht), *ἐγερθῆναι*. Dazu kommen dann bei Markus noch einige unbedeutende, bei Matthäus erheblichere gemeinsame Abweichungen von Lukas und Justin.

[1]) Wie auch Hilgenfeld 211 zugiebt.

schen Construction oder einer verstümmelten Lesart der lukanischen: *καὶ υἱοί εἰσι τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες*, entstanden wären. Lässt sich daher auch in diesem Fall die allgemeine Möglichkeit einer ausserkanonischen Quelle nicht in Abrede ziehen, so liegt doch auch durchaus nichts vor, was uns positiv auf eine solche hinwiese.

9. Noch bestimmter werden wir den Bericht Justin's über die Einsetzung des Abendmahls, Apol. I, 66, neben Matthäus auch auf Lukas (22, 19 f.) zurückführen dürfen, da er einige von den unterscheidenden Zügen der lukanischen Darstellung enthält. Die Apostel, sagt J., haben in ihren Denkwürdigkeiten, den sogenannten Evangelien, überliefert: *λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τουτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.* Hier treffen wir nun in der ersten Hälfte des Berichts, über die Brodaustheilung, nicht blos das *εὐχαριστήσας* des Paulus und Lukas [1]), sondern auch das eigentlich charakteristische Merkmal der paulinisch-lukanischen Darstellung, die Worte: *τοῦτο ποιεῖτε* u. s. w. — denn dass Justin *ἀνάμνησίν μου* statt *ἐμὴν ἀνάμνησιν* hat, ist natürlich ganz unerheblich. Beides findet sich aber auch sonst wiederholt: Tr. 41 nennt J. das Abendmahlsbrod den *ἄρτος τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους ... ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν*, und ebd. c. 70 heisst es: *περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν .. ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν* u. s. w. *καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν.* Wollte man nun annehmen, dass J. diese Züge einem Andern, als unserem Lukas, verdanke, so müsste er sie, bei der anerkannten Abhängigkeit des Letztern von der paulinischen Darstellung (1. Kor. 11, 23 ff.), entweder unmittelbar aus Paulus, oder aus einem an Paulus sich anschliessenden Evangelium geschöpft haben. Das Erstere ist jedoch unwahrscheinlich. Denn einmal würde Justin, nach seiner Stellung zu Paulus und zum Paulinismus, die paulinischen Briefe wohl kaum in dieser Weise benützt haben, und sodann beruft er sich bei seiner Erzählung ausdrücklich auf die apostolischen Denkwürdigkeiten, die Evangelien. Aber auch das Andere wird man unwahrscheinlich

---

[1]) Matthäus 26, 26 und Markus 14, 22 haben beim Brod *εὐλογήσας* und erst beim Kelch *εὐχαρ.*

finden müssen, so lange kein von Justin benützter Evangelium aufgezeigt ist, das zum Paulinismus in demselben Verhältniss gestanden wäre, wie das des Lukas, und selbst wenn diess der Fall wäre, würde es doch nicht der natürlichste Weg sein, die Worte, die wir in unserem Evangelium finden, in einem solchen zu suchen, von dem wir durchaus nicht wissen könnten, ob es sie enthielt, wir müssten denn besondere Gründe haben, um Justin's Bekanntschaft mit unserem Lukas zu läugnen. Der Umstand jedoch, dass Justin seinen Bericht auf die Denkwürdigkeiten der Apostel, nicht der Apostelschüler, zurückführt, würde hiezu nicht berechtigen, denn da er sich im Weiteren an Matthäus anschliesst, konnte er seine Quellen füglich *a parte potiori* als apostolische Denkwürdigkeiten bezeichnen.

10. Tr. 103 lesen wir: *Καὶ τό· ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθη καὶ διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστᾶ μου· ἐγενήθη ἡ καρδία μου ὡσεὶ κηρὸς τηκόμενος ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου* (Ps. 22, 14), *ὅπερ γέγονεν αὐτῷ ἐκείνης τῆς νυκτὸς, ὅτε ἐπ' αὐτὸν ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν προαγγελία ἦν. Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, ὅτι ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι κατεχεῖτο αὐτοῦ εὐχομένου καὶ λέγοντος· παρελθέτω, εἰ δυνατὸν, τὸ ποτήριον τοῦτο, ἐντρόμου τῆς καρδίας δηλονότι οὔσης καὶ τῶν ὀστῶν ὁμοίως, καὶ ἐοικυίας τῆς καρδίας κηρῷ τηκομένῳ εἰς τὴν κοιλίαν* u. s. w. Dass diese Stelle neben Mt. 26, 39 (woher die Worte: *παρελθέτω* u. s. f. stammen) auf L. 22, 44 zurückgeht, lässt sich um so weniger bezweifeln, da Lukas der einzige von unsern Evangelisten ist, welcher des tropfenähnlichen Schweisses erwähnt, und da Justin hier ausdrücklich daran erinnert, dass die Evangelien von den Aposteln und Apostelschülern verfasst seien; denn wenn wir auch die Worte *τῶν ἐκ. παρακολουθ.* hier so wenig, als früher bei Papias, auf den lukanischen Prolog beziehen können, so enthalten sie doch eine deutliche Hinweisung auf das Werk eines apostolischen Begleiters, wie unser Lukas. Die kleine Differenz, dass Justin sagt: *ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι*, Lukas: *ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος* [1]), hat nichts auf sich. Denn theils redet auch Lukas nicht von einem Blutschweiss, sondern die Vergleichung mit Blutstropfen soll nur ausdrücken, dass der Schweiss an dem Betenden in schweren Tropfen herabgeströmt sei, theils kann *θρόμβος* für

[1]) Credner Beitr. I, 227.

sich allein Blutstropfen bedeuten [1]); wäre dem aber auch nicht so, jedenfalls hatte J. hinreichenden Grund, das αἵματος wegzulassen, da er hier die Erfüllung der Psalmworte: ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθην nachweisen will, wobei ihn die θρόμβοι αἵματος nur gestört hätten.

11. In derselben Stelle des Gesprächs erwähnt J., dass Pilatus Jesum gebunden zu Herodes geschickt habe, um diesem eine Aufmerksamkeit zu erweisen. Das einzige Evangelium, von dem wir wissen, dass es diesen Vorfall erzählte, ist das des Lukas 23, 6 ff., und in der justinischen Stelle liegt nicht das Geringste, was uns eine andere Quelle vermuthen liesse. Wir müssen daher auch diese Stelle unter die rechnen, welche Justin's Bekanntschaft mit unserem dritten Evangelium bestätigen.

12. Ebenso verhält es sich mit Tr. 105, wo die Worte Jesu vor seinem Verscheiden, unter ausdrücklicher Berufung auf die „Denkwürdigkeiten", so angeführt werden: πάτερ εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου, wörtlich gleich mit L. 23, 46, nur dass hier ein Theil unserer Zeugen statt παρατιθ. παραθήσομαι liest. Dass ein anderes Evangelium, als dass des Lukas, diese Worte gehabt hätte, ist uns gänzlich unbekannt. Die natürlichste Annahme wird daher auch in diesem Fall die sein, dass Justin sein Citat aus Lukas entlehnt hat.

Dem Ergebniss, welches aus allen diesen Belegen hervorzugehen scheint, dass Justin unser Evangelium nicht blos gekannt, sondern auch vielfach benützt habe, hält Hilgenfeld in der mehrerwähnten Schrift die Bemerkung entgegen, sein Zusammentreffen mit Lukas erkläre sich mit grösserer Wahrscheinlichkeit aus der gemeinsamen Abhängigkeit beider von einer dritten Quelle, und er sucht diese, nach Credner's Vorgang [2]), in einer petrinischen Evangelienschrift, welche mit dem Markusevangelium des Papias wahrscheinlich identisch, die Grundschrift unsers Markus und das Mittelglied zwischen Matthäus und Lukas gebildet habe. Auf diese Art soll sich nicht blos die Uebereinstimmung zwischen Justin und Lukas in der Vorgeschichte (oben Nr. 1. 2) erklären (S. 143 ff.), sondern auch der Ausspruch Jesu in der Rede an die siebzig Jünger (Nr. 3) und die ganze Erzählung von der Aussendung der Siebzig wird auf das petrinische Evangelium zu-

---

1) Vgl. Semisch d. apost. Denkw. Just. 145.

2) Beitr. I, 260 ff.

rückgeführt (S. 286 ff.); dasselbe soll die Erklärungen, auf die sich Justin Nr. 7 bezieht, enthalten haben (S. 289); und warum könnte nicht auch die Sendung Jesu zu Herodes, der tropfenähnliche Schweiss, das letzte Wort des sterbenden Jesus der gleichen Schrift ursprünglich angehört haben (S. 289 f.)? Nur hier werden wir auch die eigenthümliche Quelle für den Ausspruch Nr. 4 zu suchen haben, welche Hilgenfeld (S. 198 ff.) voraussetzt, und keiner anderen Meinung scheint dieser Gelehrte bei Nr. 6, wenn er aus der wörtlichen Uebereinstimmung des justinischen Citats mit Lukas nicht mehr schliesst (S. 224), als dass J. einen mit Lukas stimmenden Text gebraucht habe. Ebenso soll der Ausspruch über den Zustand der Auferstandenen, Nr. 8, nur einen dem Lukas sehr verwandten Text darbieten, aber nicht den lukanischen selbst, weil die Uebereinstimmung nicht ganz wörtlich ist (S. 226), und wenn die paulinischen Züge in der Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls immerhin eher von Lukas entlehnt sein werden, als von Paulus, so könnte sie ja doch Justin's „Lieblingsevangelium" gleichfalls gehabt haben (S. 235). Nur von einem einzigen Citat, dem oben unter Nr. 5 angeführten der grösseren Apologie, giebt Hilgenfeld zu, dass es erweislich von Lukas oder Markus herstamme, weil nämlich das entsprechende des Gesprächs mit Trypho dem Petrusevangelium entnommen sei (S. 223 f.). Diess wäre demnach die einzige, überdiess nicht einmal ganz sichere, Spur von Justin's Bekanntschaft mit unserem Lukas, im Uebrigen hätten wir an dem Petrusevangelium für alle dem Justin mit Lukas gemeinsamen Züge die ursprüngliche Quelle, und es fehlte somit nur wenig, dass an demselben zum Ersatz für den marcionitischen ein neuer justinischer Urlukas entdeckt wäre.

Es fragt sich nun: ist diese Ansicht nothwendig und zulässig, ist sie durch die Eigenthümlichkeit der justinischen Texte gefordert, und ist sie zur Erklärung derselben geeignet?

Die erste von diesen Fragen mussten wir, sofern sie sich auf die obenangeführten Citate bezieht, bereits verneinen. Wir überzeugten uns, dass sich diese Citate aus unserem Lukas und Matthäus vollständig erklären. Indessen ist die Sache damit noch nicht entschieden. Gesetzt es wäre aus anderweitigen Gründen zu beweisen, dass Justin unsern Lukas nicht gekannt habe, so müssten wir die anscheinend lukanischen Citate doch am Ende aus einer dritten, beiden Schriftstellern gemeinsamen Quelle herleiten. Allein jener Beweis ist schwerlich zu führen. Es ist zwar be-

merkt worden, Justin könne die beiden Erzählungen L. 2, 41 ff. (der zwölfjährige Jesus) und 22, 49—51 (der Schwertschlag), und mithin auch das Evangelium, in dem sie stehen, nicht gekannt haben[1]). Diess wird jedoch hinsichtlich der ersten nur aus seinem Schweigen erschlossen. Nun wäre freilich in der Stelle Tr. 88 die Erwähnung derselben sehr am Platze, und es muss auffallen, dass sie unterblieben ist; aber doch wird man nicht sagen können, wenn Justin das Lukasevangelium gekannt hätte, so wäre dieses Schweigen völlig undenkbar; warum sollte es unmöglich sein, dass er einmal eine passende Beweisstelle übersah, zumal wenn diese nur in einem solchen Evangelium vorkam, das er blos in untergeordneter Weise benützt und aus dem er seine Kenntniss der evangelischen Geschichte nicht ursprünglich geschöpft hat? Der Erzählung vom Schwertschlag[2]) scheint Justin nicht blos durch sein Stillschweigen, sondern durch die positive Behauptung Tr. 103 zu widersprechen, dass Jesus bei seiner Gefangennehmung auch nicht Ein Mensch zu Hülfe gekommen sei. So sehr aber auch zu vermuthen ist, dass er diese Angabe aus demselben Evangelium entnommen hat, dem er auch die in unsern kanonischen Evangelien fehlende Notiz von dem allgemeinen Abfall der Jünger (Ap. I, 50. Tr. 53. 106) verdankte, so unwahrscheinlich ist es doch, dass er gar kein Evangelium gekannt haben sollte, in dem jener, von unsern Evangelien einstimmig erzählte Zug berichtet war; er muss ihn also in seinem Eifer, die Erfüllung von Ps. 22 nachzuweisen, entweder ignorirt, oder irgendwie mit seiner Voraussetzung in Einklang gebracht haben. Um nichts mehr hat es, wie schon oben bemerkt wurde, auf sich, dass Justin immer nur von der davidischen Abstammung der Maria redet, die des Joseph dagegen ignorirt, ja fast ausschliesst (s. o. Nr. 2), denn da er die Evangelien noch nicht als heilige oder inspirirte Schriften betrachtet, so hinderte ihn nichts, sie mit der gleichen Freiheit, wie eine andere Geschichtsquelle, zu behandeln. Wenn Hilgenfeld endlich (S. 291) von Justin, als einem geborenen Samaritaner, eine

[1]) Ritschl Ev. Marc. 146. 148. Hilgenfeld a. a. O. 152. 238 vgl. Credner Beitr. I, 228 f. Schwegler nachap. Zeit I, 232.

[2]) Den übrigens nur Johannes dem Petrus zuschreibt, die ältere Ueberlieferung nur überhaupt einem Begleiter Jesu, dessen Uebergehung man daher nicht mit Credner (S. 261) und Hilgenfeld (240. 269) aus dem Interesse des petrinischen Evangeliums für die Person des Petrus erklären kann.

Berücksichtigung der Beziehungen auf Samarien L. 9, 51 ff. 10, 30 ff. 17, 11 ff. erwartet, so giebt er uns selbst die Antwort auf dieses Bedenken an die Hand, indem er es als eine Eigenthümlichkeit der justinischen Darstellung bezeichnet, die Samariter mit den Juden unter der gemeinsamen Benennung der Israeliten zusammenzufassen (Apol. I, 53). Dem Interesse eines judaisirenden samaritanischen Christen, wie Justin, war durch diese Wendung ungleich vollständiger genügt, als durch die vereinzelten Berührungen Jesu mit Samaritanern, wovon Lukas berichtet; war der samaritische Stamm schlechtweg mit dem jüdischen identificirt, so gehörte die ganze Thätigkeit des Messias dem einen so gut, wie dem andern, jene untergeordneten Berührungen wurden entbehrlich, und sofern Justin ihre eigentliche Absicht erkannte, die persönliche Wirksamkeit Jesu über die Grenzen des Judenthums hinaus zu erweitern und die Empfänglichkeit der heidnischen Samariter der jüdischen Verstocktheit gegenüberzustellen, so waren sie mit seiner Grundansicht geradezu unverträglich.

Müssen wir hienach Hilgenfeld's Ansicht zunächst von Seiten ihrer Begründung in Anspruch nehmen, so können wir nicht umhin, auch ihre durchgängige Durchführbarkeit zu bezweifeln. Dass Justin freilich ein unkanonisches Evangelium benützt hat, ist trotz Semisch, den Hilgenfeld in dieser Beziehung ganz schlagend widerlegt hat, unläugbar; dass dieses Evangelium den Namen des Petrus oder seines Dollmetschers Markus trug, und mit dem papianischen Markusevangelium identisch war, ist uns ganz wahrscheinlich; dass es neben Matthäus (und Lukas) eine Hauptquelle unsers Markus gebildet hat, möchten wir gleichfalls vermuthen; dass es auch unter die „Vielen" gehört, deren Lukas in seinem Vorwort erwähnt, ist wenigstens möglich. Wenn aber Hilgenfeld die Uebereinstimmung dieses Evangeliums mit unserem Lukas so weit treibt, dass er die scheinbar lukanischen Citate Justin's bis auf ein einziges dem Petrusevangelium zuweist, so scheint er uns damit die Grenze der Wahrscheinlichkeit zu überschreiten. An sich zwar wäre auch ein solches Verhältniss nicht schlechthin undenkbar: gesetzt, wir wüssten von unserem Matthäus nicht mehr, als von dem justinischen Petrusevangelium, wie manche Anführung einer Stelle aus Matthäus würden wir auf Markus oder Lukas zu beziehen geneigt sein! Allein das Lukanische bei Justin ist nicht blos ein indifferenter Stoff, der in jedem Evangelium gleich gut stehen könnte, sondern es trägt die Spuren seines Ursprungs, die

Eigenthümlichkeit der lukanischen Darstellung, deutlich an sich. Der Ausspruch L. 10, 19 (oben Nr. 3) bildet einen Theil der Instruktionsrede an die siebzig Jünger. Nun ist aber die Erzählung von der Aussendung der siebzig Jünger so eng mit der ganzen Tendenz des dritten Evangeliums verwachsen, dass wir sie für ein ursprüngliches Eigenthum desselben zu halten kaum umhin können [1]), und wenn Hilgenfeld [2]) wahrscheinlich zu machen sucht, dass auch schon Justin's „petrinisches Evangelium" von den Siebzig gewusst habe, so sind doch seine Beweise, wie mir scheint, nicht geeignet, von der ganz unbestimmten Möglichkeit dieser Annahme zu ihrer Wahrscheinlichkeit, oder auch nur zu ihrer geschichtlichen Zulässigkeit fortzuführen. Sein Hauptgrund ist, dass Markus in mehreren Zügen aus der Umgebung jener Erzählung mit Lukas übereinstimme, und dass derselbe hierin wohl ebenso, wie dieser, dem Petrusevangelium folge. Allein dass Markus jene Züge nicht aus unserem Lukas selbst hat, wäre erst zu beweisen, und wenn auch, so fehlt ihm ja gerade die Hauptsache, die Aussendung der Siebzig und die Rede an dieselben, man könnte daher nur vermuthen, dass sie auch im Petrusevangelium gefehlt habe. Diese Erzählung trägt den ganz specifischen Charakter des lukanischen Paulinismus. Man bemerke nur, wie auffallend Lukas die Zwölf gegen die Siebzig zurückstellt, wie kurz er ihre Aussendung 9, 1—6 behandelt, wie so gar keinen Erfolg er von ihnen zu berichten weiss, mit welcher Vorliebe dagegen die Aussendung der Siebzig und ihr glänzendes Ergebniss c. 10 geschildert ist, wie die Instruktionsrede des Matthäus (10, 5 ff.) an die Zwölf von Lukas c. 9 verkürzt wird, um den grösseren Theil derselben für die Siebzig zu verwenden, wie das berühmte Herrenwort, welches Matth. 11, 25 ff. nur an die Zwölf gerichtet sein kann, von Lukas 10, 21 an die Rückkehr der Siebzig angeknüpft wird, man übersehe nicht, dass die Siebzig nicht blos überhaupt schon durch ihre symbolische Zahl im Unterschied von den 12 Judenaposteln die Heidenmission repräsentiren, sondern dass sie noch bestimmter durch mehrere Züge zu Repräsentanten der paulinischen Heidenmission gestempelt werden, dass es die Grundsätze der paulinischen Missionsthätigkeit, die Aussprüche des Paulus

---

[1]) M. s. hierüber Baur, Krit. Unters. u. s. w. S. 435 ff. Die Evangelien, ihr Geist u. s. w. (Lpz. 1845) S. 82 f. Schwegler, Nachapost. Zeit. II, 45 ff.

[2]) D. clement. Recogn. 66. D. Ev. Just. 286 ff., ähnlich Köstlin Urspr. u. Comp. d. synopt. Ev. 267 f.

(1. Kor. 9, 6 ff. 10, 27) sind, welche ihnen Jesus hier (10, 7 f.) zum Theil selbst wörtlich zum Gesetz macht, dass es ein Ereigniss im Leben des Paulus (Apg. 28, 3 ff.) ist, durch welches die Verheissung L. 10, 19 wörtlicher, als durch irgend einen andern neutestamentlichen Vorfall, erfüllt wird, dass dem Paulus vor Allem das Wort L. 10, 20 zu Gute kommen musste, dessen Ehre ihm von judenchristlicher Seite (vgl. Apok. 21, 14) missgönnt wurde, dass auch unmittelbar vor der Erzählung von den Siebzig L. 9, 49 f. eine kleine Anekdote steht, die auf eine Vertheidigung des Paulus wie berechnet ist [1]), — man nehme alle diese Anzeichen zusammen, und man frage sich, ob wohl eine so ganz im paulinischen Interesse ausgeführte, von dem Evangelisten selbst in diesem Interesse so nachdrücklich betonte Erzählung einen Bestandtheil des „Petrusevangeliums" bilden konnte. Was sollte auch in der judenchristlichen Tradition ihr Motiv sein? Hilgenfeld glaubt, die Aehnlichkeit mit den Aeltesten des Moses. Aber dieser Beweggrund erscheint doch viel zu untergeordnet, um desshalb eine Erzählung zu bilden, die für das Ansehen der Apostel so gefährlich werden konnte; noch unwahrscheinlicher ist es, dass Jesus selbst aus diesem Grunde die Auswahl der Siebzig vorgenommen haben sollte. Köstlin nimmt an, die Siebzig sollen in ursprünglich untergeordneter Stellung zu den Zwölfen die Heidenmission repräsentiren, sie stammen aus einer Schrift, welche die zwölf Apostel noch auf das jüdische Volk beschränkte, zugleich aber den Verhältnissen einer späteren Zeit durch Ausdehnung des messianischen Heils auf die Heiden Rechnung tragen wollte. Aber wenn diess eine judenchristliche, petrinische Schrift war, wie er annimmt, so bleibt ganz unbegreiflich, dass sie nicht den einfacheren Weg einschlug, den zwölf Aposteln die Heidenmission unmittelbar zu übertragen. Wer in judenchristlicher Weise nur die zwölf palästinensischen Apostel als die eigentlichen Apostel Christi ansah, der konnte die Ausdehnung des messianischen Heils auf die Heiden nur in der Art anerkennen, dass er sie in den apostolischen Beruf der Zwölfe mit einschloss, zur Vertheilung der Juden- und Heidenmission an verschiedene, von Christus gleich unmittelbar beauftragte Personen hatte nur der einen Anlass, welcher das Dasein eines Heidenapostels neben den Judenaposteln anerkannte, der Pauliner. Gerade dadurch, dass die Siebzig ebenso unmittelbar,

---

[1]) Köstlin Urspr. u. Comp. d. synopt. Ev. 201.

wie die Zwölf, von Christus bevollmächtigt und ausgesandt werden, ist die gleiche Berechtigung beider ausgesprochen, wie umgekehrt dem Paulus von seinen judaistischen Gegnern die Gleichstellung mit den Uraposteln desshalb verweigert wurde, weil er nicht unmittelbar von Christus berufen sei. Die Siebzig können daher den Zwölfen nie untergeordnet, sondern immer nur beigeordnet gewesen sein, und nicht ein Petriner, sondern nur ein Pauliner kann dieses Gegenbild der Judenapostel geschaffen haben. Wie man auf judenchristlicher Seite verfuhr, nachdem man einmal das Recht des Heidenchristenthums zugestanden hatte, diess zeigen am Besten die Sagen über Petrus, über seine Reisen in's Abendland, seine Wirksamkeit in Rom und Korinth: um kein unabhängiges Heidenapostolat zugeben zu müssen, machte man den bedeutendsten von den Palästinensern zum Heidenapostel, und übertrug ihm die Stiftung der Gemeinden, die in Wahrheit von Paulus herrührten, Heidenmissionäre neben den zwölf Aposteln, gleich unmittelbar von Christus erwählt, konnte der Judaismus unmöglich zugeben. Wirklich finden wir auch in der judenchristlichen Ueberlieferung keine Spur von den siebzig Jüngern. Matthäus kennt sie nicht, Markus hat sie gewiss nicht absichtslos übergangen, der Verfasser der clementinischen Homilien, wiewohl er das Lukasevangelium gekannt und die Instruktionsrede an die Siebzig vielleicht benützt hat, thut ihrer selbst doch keine Erwähnung, nur in den Recognitionen (s. u.) werden sie berührt, aber diese Erwähnung gehört schwerlich zu dem altebjonitischen Grundstock der Schrift, dem man sie neuerdings beigezählt hat. Die Erzählung von den Siebzig kann daher nur dem paulinischen Evangelium, nur dem Lukas ursprünglich angehören, und was Justin aus ihr anführt, kann er nur diesem entnommen haben. Wollte man die Worte unseres Citats dennoch aus einer anderen Quelle herleiten, so müsste man annehmen, sie haben sich ursprünglich auf die zwölf Apostel bezogen, und seien erst von Lukas mit der Instruktionsrede des Matthäus auf die Siebzig übertragen. Aber da Justin unsern Lukas jedenfalls gekannt hat, so haben wir nicht den mindesten Grund zu dieser Annahme, und da die Worte, die er anführt, gerade im Leben des Paulus ihre Erfüllung fanden, so ist sie auch an sich selbst ganz unwahrscheinlich.

Aehnlich verhält es sich mit dem Ausspruch Nr. 4. Dass das paulinische Evangelium ein Wort, welches ursprünglich nur das Ende der alttestamentlichen Weissagung ausdrücken sollte, in eine

Erklärung über das Ende des alten Bundes verwandelte, kann nicht auffallen. Beim petrinischen dagegen müsste dieser Zug befremden; denn dass nach dem ursprünglichen Sinn des Ausspruchs, so wie dieser bei Justin lautet, nur die Wirksamkeit, nicht die Gültigkeit der alttestamentlichen Religion im neuen Bund aufhören solle [1]), diese Unterscheidung ist theils an sich selbst zu fein, um haltbar zu sein, theils widerlegt sie sich durch die obenangeführte Erklärung Justin's, der gerade das Aufhören des alten Bundes in seinem Text fand. — Weit eher könnte man es sich gefallen lassen, dass die Aussprüche, worauf sich Justin in den unter Nr. 7 angeführten Stellen beruft, im Petrusevangelium ihre ursprüngliche Heimath gehabt haben. Indessen erhellt aus einer Vergleichung der Stellen Apg. 13, 27. 26, 22. (10, 43. 2, 23) mit L. 18, 31. 24, 25 f. 44, dass gerade Lukas auf die prophetische Verkündigung des Leidens Christi einen besonderen Werth legt, und es ist diess auch bei dem Pauliner, für welchen gerade das Leiden des Messias eine weit selbständigere Bedeutung hatte, als für den Ebjoniten, nicht zu verwundern; warum sollen wir uns nun für die Aeusserung Justin's statt des ihm erweislich bekannten Evangeliums, welches den fraglichen Zug enthält, nach einem anderen umsehen, von dem wir nicht im Geringsten wissen, ob es ihn gleichfalls enthalten hat? — Von der Erzählung über die Sendung Jesu zu Pilatus sagt Hilgenfeld selbst S. 289 [2]), sie sei in der eigenthümlichen Tendenz des dritten Evangeliums wohlbegründet; dieser Versuch des Pilatus, die Unschuld Jesu von dem jüdischen Fürsten bestätigen zu lassen, werfe nur um so mehr alle Schuld seines Todes auf die Juden. „Aber passt diese Tendenz", fragt er, „nicht auch sehr wohl zu dem Charakter des Petrusevangeliums, zu dem römischen Interesse, welches in ihm hervortritt, zu seiner gerade auf die Heidenwelt gerichteten Tendenz?" Allein dass das „Petrusevangelium" diese Tendenz hatte, diess hat H., wenn wir nicht irren, nur aus Stellen unseres Lukas erschlossen, von denen er voraussetzt, dass sie sich auch in jenem gefunden haben. Sein Beweis bewegt sich also hier in einem Kreise. Verlassen wir diesen, so ist uns die Tendenz des „Petrusevangeliums" eine ganz unbekannte Grösse, mit der wir nicht gegen eine bekannte, die Tendenz und den Inhalt unseres Lukas, operiren können. Dagegen spricht für das Anrecht des Letzteren an die vorliegende Erzäh-

[1]) Hilgenfeld Ev. Just. 200.

[2]) Nach Baur Krit. Unters. über die Ev. S. 489.

lung ausser ihrer Angemessenheit an die Gesammttendenz des Evangeliums auch die Stelle der Apostelgeschichte 4, 27, welche jedenfalls zeigt, dass ihr Lukas eine besondere Bedeutung beilegte, und das beharrliche Bestreben derselben Schrift, die Schuld der Juden in der Verwerfung des messianischen Heils hervorzuheben; merkwürdig ist auch die Gleichheit der Motive für das Verhör Christi vor Herodes, und das Verhör des Paulus vor Agrippa: wie aus jenem die Ueberzeugung gewonnen wird (L. 23, 14 f.): *οὐδὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ... ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης ... οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶ πεπραγμένον αὐτῷ*, so lässt der Verfasser bei diesem den von ihm beabsichtigten Eindruck von Agrippa in den gleichlautenden Worten Apg. 26, 31 aussprechen: *οὐδὲν θανάτου ἄξιον ἢ δεσμῶν πράσσει ὁ ἄνθρωπος οὗτος*. Trügt nicht Alles, so hat Lukas seine Erzählung keinem älteren Evangelium zu verdanken. — Auch die Worte Jesu vor seinem Ende (Nr. 12) werden als ächt lukanisch durch die Analogie der Erzählung über den Tod des Stephanus (Apg. 7, 59) bestätigt, und der Anachronismus in Betreff des Quirinus, diese auffallend falsche Angabe bei scheinbarer Genauigkeit, hat an dem Anachronismus der Apostelgeschichte hinsichtlich des Theudas, und an L. 3, 2. Apg. 4, 6 so schlagende Parallelen, dass wir ihn dem Verfasser des Lukasevangeliums selbst, und nicht seinen Quellenschriften zuzurechnen allen Grund haben. — Wenn endlich Justin in seinem Bericht von der Einsetzung des Abendmahls nicht unmittelbar aus Paulus geschöpft hat, was hat die grössere Wahrscheinlichkeit für sich, dass er unsern Lukas benützte, oder dass sein petrinisches Evangelium sich in wesentlichen Zügen an die Darstellung des Paulus anschloss? Wie müssten wir uns überhaupt dieses judenchristliche Evangelium denken, wenn es alles das enthalten haben sollte, was ihm Hilgenfeld zutraut, wenn nicht etwa nur ein Universalismus innerhalb des ebjonitischen Standpunkts, in der Weise der clementinischen Homilien, sondern auch der offenbare Paulinismus, der ausgesprochene Gegensatz gegen das Judenchristenthum, darin Raum fand, und wie seltsam, dass unser Markus, dieser angebliche Epitomator der petrinischen Schrift, uns in so vielen Fällen gerade da im Stich lässt, wo die unterscheidendste Eigenthümlichkeit seiner Hauptquelle, in ihrem Unterschied von Matthäus, hervorträte!

Einen wichtigen Entscheidungsgrund giebt endlich auch hier die Sprache. Hat Justin die verschiedenen Aussprüche, in denen er wörtlich oder fast wörtlich mit Lukas zusammentrifft, nicht aus

diesem, sondern aus dem Petrusevangelium genommen, so müssten wir schliessen, dass Lukas demselben in einem bedeutenden Theil seiner Darstellung mit ängstlicher Treue gefolgt sei, denn dass gerade nur in den von Justin citirten Stellen dieses Verhältniss stattfinde, wäre doch nicht glaublich. Dann wäre aber die Einheit und Eigenthümlichkeit seines Styls, wie sie ein späterer Abschnitt dieser Schrift sowohl im Evangelium, als in der Apostelgeschichte, aufzeigen wird, kaum zu erklären. Zwar hat er auch aus Matthäus Vieles wörtlich aufgenommen, noch weit häufiger hat er aber doch hier geändert. Lassen wir dagegen zu dem, was er von Matthäus entlehnt hat, noch eine Menge wörtlicher Entlehnungen aus dem Petrusevangelium hinzukommen, so ist schwer zu begreifen, dass ein von Andern so abhängiger Schriftsteller doch eine und dieselbe stylistische Eigenthümlichkeit in zwei Schriften bewahrt haben sollte, von denen die eine jedenfalls ganz andere Quellen gehabt hätte, als die andere. Aber auch in den kurzen justinischen Citaten selbst lässt sich die Sprache des Lukas nicht ganz verkennen. Wenigstens ist das ὕψιστος und υἱὸς ὑψίστου L. 1, 32, 35 specifisch lukanisch (s. u.); ἐπισκιάζειν findet sich ausser der synoptischen Verklärungsgeschichte und L. 1, 35 nur noch Apg. 5, 15, die Verbindung von πνεῦμα und δύναμις ist gleichfalls bei Lukas vorzugsweise beliebt (s. u.); auch das παρατιθέναι L. 23, 46, ein sonst nicht eben häufiges Wort, steht Ev. L. 5mal, Apg. 4mal, und εὐαγγελίζεσθαι, womit Justin die Engelsbotschaft an Maria bezeichnet, kennt neben den paulinischen Briefen und 1. Petr. nur Lukas, der sich dieses Worts häufig und namentlich Ev. 1, 19. 2, 10 in ganz analogem Zusammenhang bedient. Nehmen wir alle diese Anzeichen zusammen, so werden wir allen Grund haben, in den oben angegebenen Fällen die Beziehung der justinischen Citate auf unsern Lukas fortwährend festzuhalten.

Steht es hiernach für uns ausser Zweifel, dass das Lukasevangelium von Justin benützt wurde, so ist es eine ziemlich unerhebliche Frage, ob er es auch noch an anderen Stellen, als die angeführten, berücksichtigt. Doch wird man von hier aus geneigt sein, diese Annahme noch in einigen Fällen mehr oder weniger wahrscheinlich zu finden. So mag die Erwähnung der Elisabeth, als Mutter des Täufers Johannes, Tr. 84, auf L. c. 1 zurückweisen. Ebenso kann das, was Tr. 88. 49 über die Erwartungen des Volks von Johannes gesagt ist, nebst einigen von den Worten des Täufers, aus L. 3, 15 f. geflossen sein, doch scheint sich in

den Worten: *Ἰωάννου καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου* der Einfluss einer ausserkanonischen Quelle zu verrathen [1]). Ob in dem Citat Apol. I, 15: *οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν* die letztern zwei Worte von Justin, oder von Lukas, oder von einem Dritten herrühren, lässt sich trotzdem, dass sie Lukas, im Unterschied von Matthäus und Markus, hat, nicht entscheiden, und wenn es an sich nahe genug läge, den Ausspruch Apol. I, 16: *τῷ τύπτοντί σου τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην* u. s. w. auf L. 6, 29 zurückzuführen, so sind doch auch die Abweichungen des justinischen Texts von dem lukanischen erheblich genug, um so mehr, da Justin gerade in dem Zusammenhang jener Stelle mehrfach unverkennbar eine ausserkanonische Quelle benützt hat. Auch die Rede gegen die Pharisäer, welche Münze und Raute verzehnten, aber der Gottesliebe und des Gerichts vergessen, Tr. 17, steht L. 11, 42 sehr nahe, ohne dass doch das Citat ganz sicher wäre.

In noch geringerem Maass ist diess bei einer Reihe anderer Stellen der Fall, die man gleichfalls ganz oder theilweise auf unsern Lukas beziehen wollte. Dahin gehört die Angabe Tr. 88 über die Jugend und das erste Auftreten Jesu, mit L. 2, 40. 3, 23, und Tr. 49, über die Gefangennehmung des Täufers, mit L. 3, 19 f. verglichen, denn in diesen beiden Stellen ist die Aehnlichkeit der justinischen Citate mit den lukanischen Stellen sehr gering; ferner Apol. I, 15. Tr. 96: *γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες* (vgl. L. 6, 55 f. Clement. Hom. III, 57); Apol. I, 16. 63: *ὃς γὰρ ἀκούει μου καὶ ποιεῖ ἃ λέγω* (c. 63 kürzer: *ὁ ἐμοῦ ἀκούων*) *ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με* vgl. L. 10, 16; Tr. 17: *οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς, ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε* u. s. w. vgl. L. 11, 52. Mt. 23, 14 [2]); Apol. I, 17: *ᾧ πλέον ἔδωκεν ὁ θεὸς πλέον καὶ ἀπαιτηθήσεται παρ' αὐτοῦ*, vgl. L. 12, 48; Apol. I, 16,

---

[1]) Derselbe Ausdruck findet sich nämlich, offenbar nicht ohne Bedeutung, auch Tr. 51: *Εἰ δὲ Ἰωάννης μὲν προελήλυθε βοῶν τοῖς ἀνθρώποις μετανοεῖν, καὶ Χριστὸς ἔτι αὐτοῦ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου ποταμοῦ ἐπελθὼν ἔπαυσέ τε αὐτὸν τοῦ προφητεύειν καὶ βαπτίζειν* u. s. w. Das *καθέζεσθαι* des Täufers bildet hier einen unverkennbaren Gegensatz gegen das thatenvolle Herumwandern Christi, und der Vorläufer selbst erscheint in einem ähnlichen beschränkten Charakter, wie Clem. Hom. II, 23. Sollte sich diese Auffassung wohl nicht an eine ältere Darstellung anlehnen?

[2]) M. vgl. auch die Form desselben Ausspruchs Clement. Hom. III, 18. XVIII, 16 und was unten hierüber zu bemerken sein wird.

ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ ἐργάται τῆς ἀνομίας, wo nur das *ἐργάται* (statt *ἐργαζόμενοι*) an L. 13, 27 erinnert, während die übrigen Ausdrücke, und namentlich die charakteristische *ἀνομία*, wofür Lukas *ἀδικία* setzt, mit Mt. 7, 23 übereinstimmen; Tr. 25: *οὗτοι οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς* vgl. L. 16, 15; Apol. I, 13: *ὃς γαμεῖ ἀπολελυμένην ἀφ' ἑτέρου ἀνδρὸς μοιχᾶται* vgl. L. 16, 18. Mt. 5, 32; Tr. 17: *ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς ἐστιν* u. s. w. s. L. 19, 46. Mt. 21, 13; Apol. I, 17: *ἠρώτων αὐτὸν, εἰ δεῖ Καίσαρι φόρους τελεῖν*, vgl. L. 20, 22. Mt. 22, 17; Tr. 101, Schl. (die Verhöhnung Jesu am Kreuz), wo die unbedeutende Berührung mit einigen lukanischen Ausdrücken (L. 23, 35) nur auf einer gemeinsamen Abhängigkeit von Ps. 22, 7 beruht. In allen diesen Stellen sind die Anklänge an das eigenthümlich Lukanische unbedeutend, und aus zufälligem Zusammentreffen leicht zu erklären. Etwas bedeutender erscheinen sie in der Rede über die Feindesliebe und die Wohlthätigkeit Apol. I, 15. Tr. 133, wenn wir dazu L. 6, 27 f. 30. 34. Mt. 5, 42 ff. vergleichen. Nur finden sich hier einige so auffallende Abweichungen von unsern synoptischen Texten, dass es sich sehr fragt, ob die nächste Quelle des Citats in diesen zu suchen ist. Das Gleiche gilt von dem Spruch über das grösste Gebot Tr. 93. Apol. I, 16, der sich in seiner zwischen L. 10, 27 und 4, 8 (Mt. 22, 37. 4, 10) schwankenden Haltung weder auf die eine noch auf die andere von diesen Stellen mit Bestimmtheit zurückführen lässt. Bei mehreren andern Citaten wird es trotz ihrer theilweisen Verwandtschaft mit lukanischen Stellen durch ihr Verhältniss zu apokryphischen Texten wahrscheinlich, dass sie ausserkanonischen Ursprungs sind. So bei dem Bericht über die Taufe Jesu im Jordan, Tr. 88. 103, dessen Charakter durch mehrere eigenthümliche Angaben, die in unkanonischen Evangelien wiederkehren, ausser Zweifel gesetzt ist, [1]) Apol. I, 63. Tr. 100: *οὐδεὶς ἔγνω* (Tr. *γινώσκει*) *τὸν πατέρα* u. s. w., die bekannte Lesart, über deren Verhältniss zu L. 10, 22 schon aus Anlass Marcion's gesprochen wurde; Apol. I, 19: *μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀναιροῦντας ὑμᾶς καὶ μετὰ ταῦτα μὴ δυναμένους τι ποιῆσαι, φοβήθητε δὲ τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν εμβαλεῖν*, wo die clementinischen Homilien XVII, 5 und der zweite Korintherbrief des Clemens c. 5 einen Text darbieten, der dem justinischen nahe verwandt ist, und

[1]) S. Credner Beitr. I, 237 ff. Hilgenfeld a. a. O. 164 ff.

zu dem des Matthäus (10, 28) und Lukas (12, 4 f.) in einem ähnlichen Verhältniss steht; Tr. 53. 106. Apol. I, 50, wo die wiederholte Angabe, dass die Apostel bei der Kreuzigung Jesu von ihm abgefallen seien, und diesen Abfall nachher bereut haben, mit Bestimmtheit auf eine eigenthümliche Quelle hinweist, der auch der Ausdruck (Tr. 106) *ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ ἔστη τῶν ἀποστόλων* angehören kann. In vielen Fällen endlich, wo die Beziehung eines Citats auf unser Evangelium unzweifelhaft ist, steht um so mehr die Aechtheit der justinischen Schrift in Frage. Diess gilt nicht allein von den Büchern, deren Unächtheit heutzutage allgemein anerkannt ist, sondern auch die Fragmente über die Auferstehung müssen wir in dieses Urtheil miteinschliessen. Wenn daher diese Schrift c. 8 auf L. 6, 32 f., c. 3 auf L. 20, 34, c. 9. auf L. 24, 38 ff. Rücksicht nimmt, so ist diess für die vorliegende Frage ohne Bedeutung.

Justin hat demnach unser drittes Evangelium zwar gekannt und benützt, diese Benützung erscheint aber im Verhältniss zu der Masse seiner evangelischen Citate doch nur als eine beschränkte, und wir müssen desshalb vermuthen, unser Evangelium habe für ihn nicht dieselbe Wichtigkeit gehabt, wie diejenigen, von denen er einen umfassenderen Gebrauch macht, es sei nicht die ursprünglichste Quelle für seine Kenntniss der evangelischen Geschichte. Wo und wann es ihm aber zuerst in die Hände kam, lässt sich nicht mehr bestimmen.

Dass Justin auch die Apostelgeschichte gekannt hat, ist nicht zu beweisen, und es kann nur desshalb nicht positiv geläugnet werden, weil sich eine Anführung dieser Schrift auch dann nicht von ihm erwarten lässt, wenn sie ihm nicht unbekannt geblieben war. Man vergleicht für Apg. 1, 8 f., ausser c. 9 der unächten Schrift von der Auferstehung, Apol. I, 50: *εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες καὶ δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες καὶ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ἐλθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν καὶ ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν* — für Apg. 2, 30 Tr. c. 68: *Καὶ ὁ Τρύφων· πῶς οὖν ὁ λόγος λέγει τῷ Δαβὶδ, ὅτι ἀπὸ της ὀσφύος αὐτοῦ λήψεται αὐτῷ υἱὸν ὁ θεὸς καὶ κατορθώσει αὐτῷ τὴν βασιλείαν καὶ καθίσει αὐτὸν ἐπὶ θρόνου τῆς δόξης αὐτοῦ;* — für Apg. 4, 27 Apol. I, 40: *πῶς μηνύει (τὸ πνεῦμα) τὴν γεγενημένην Ἡρώδου τοῦ βασιλέως Ἰουδαίων, καὶ αὐτῶν Ἰουδαίων καὶ Πιλάτου... σὺν τοῖς αὐτοῦ στρατιώταις κατὰ Χριστοῦ συνέλευσιν*, vgl. Ps. 2; — für Apg. 7, 21 f. Coh.

ad Gr. [1]) c. 10: (*Μωσῆς*) *πάσης τῆς Αἰγυπτίων παιδεύσεως μετασχεῖν ἠξιώθη διὰ τὸ ὑπὸ θυγατρὸς βασιλέως εἰς παιδὸς ᾠκειῶσθαι χώραν* — für Apg. 7, 44 ebd. c. 29: *Γέγραφε γὰρ Μωσῆς ὡς τοῦ θεοῦ περὶ τῆς σκηνῆς πρὸς αὐτὸν εἰρηκότος οὕτως..... ὅρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει* — für Apg. 10, 14 Tr. 20: *μὴ πάντα ἐσθίοντες οὐ διὰ τὸ εἶναι αὐτὰ κοινὰ ἢ ἀκάθαρτα οὐκ ἐσθίομεν* — für Apg. 13, 27. 48. Apol. I, 49: *Ἰουδαῖοι γὰρ ἔχοντες τὰς προφητείας καὶ ἀεὶ προςδοκήσαντες τὸν Χριστὸν παραγενησόμενον ἠγνόησαν* [scil. *τὰς προφητείας*], *οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ παρεχρήσαντο· οἱ δὲ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν... πληρωθέντες χαρᾶς καὶ πίστεως τοῖς εἰδώλοις ἀπετάξαντο* u. s. w. — für Apg. 17, 23, Apol. II, 10: *πρὸς θεοῦ δὲ, τοῦ ἀγνώστου αὐτοῖς, διὰ λόγου ζητήσεως ἐπίγνωσιν προὐτρέπετο* (*ὁ Σωκράτης*) — für Apg. 26, 22 f. Tr. 36: *ὅτι παθητὸς Χριστὸς προεφητεύθη μέλλειν εἶναι... καὶ ἔνδοξος μετὰ τὴν πρώτην αὐτοῦ παρουσίαν... ἐλευσόμενος καὶ κριτὴς πάντων*, und ebd. c. 76: *εἰ γὰρ διὰ τῶν προφητῶν παρακεκαλυμμένως κεκήρυκτο παθητὸς γενησόμενος ὁ Χριστὸς καὶ μετὰ ταῦτα πάντων κυριεύσων* — für Apg. 26, 29, Tr. 8: *Βουλοίμην δ᾽ ἂν καὶ πάντας ἴσον ἐμοὶ θυμὸν ποιησαμένους μὴ ἀφίστασθαι τῶν τοῦ σωτῆρος λόγων.* Indessen ist unter all diesen Parallelen, namentlich unter denen aus den ächten Schriften, auch nicht Eine, die sich nicht aus dem zufälligen Zusammentreffen von Schriftstellern, welche derselben Zeit und demselben Kreis angehörig verwandte Gegenstände behandeln, auf's Natürlichste erklärte, wenn auch bei der einen und andern von den obigen Stellen eine Erinnerung an die Apostelgeschichte an sich, und Justin's Bekanntschaft mit derselben vorausgesetzt, wohl denkbar ist.

Der pseudojustinische Brief an Diognet hat nur äusserst wenige Stellen, die an Lukas erinnern, und auch diese wenigen sind ohne alle Beweiskraft. Denn was will es heissen, wenn c. 11 Christus *οὗτος ὁ ἀεὶ, σήμερον υἱὸς λογισθεὶς* genannt wird, da hiefür das Vorbild von Ps. 2, 7 gewiss näher liegt, als das von L. 3, 22; wenn c. 6 steht: *χριστιανοὶ τοὺς μισῶντας ἀγαπῶσιν*, ein Satz, den der Verfasser so wenig aus L. 6, 27, als aus Mt. 5, 44 zu schöpfen brauchte; wenn c. 11 (*μαθηταῖς... οἱ πιστοὶ ογισθέντες ὑπ᾽ αὐτοῦ ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια... ἀπέστειλε λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῇ· ὃς ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθεὶς, διὰ ἀποστόλων*

[1]) Uebrigens eine Schrift von sehr zweifelhaftem Ursprung.

κηρυχθεὶς, ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη) mit Apg. 13, 46—48, c. 3 (*ὁ γὰρ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ πᾶσιν ἡμῖν χορηγῶν, ὧν προςδεόμεθα, οὐδενὸς ἂν αὐτὸς προςδέοιτο τούτων ὧν τοῖς οἰομένοις διδόναι παρέχει αὐτός*) mit Apg. 17, 24 f. einige Aehnlichkeit des Sinns zeigt, die zudem mit Ausnahme der letztern Stelle entfernt genug ist? Uebrigens hätte auch ein weit entschiedeneres Zusammentreffen bei dem muthmasslich späten Ursprung der genannten Schrift [1]) wenig auf sich.

4. Ignatius, Polykarp, die clementinischen Homilien und Recognitionen.

Etwas jünger als die Hauptschriften Justin's sind aller Wahrscheinlichkeit nach die ignatianischen Briefe. [2]) Wiewohl aber diese Briefe mehrfach auf evangelische Erzählungen und Aussprüche Rücksicht nehmen, so wissen doch selbst solche Commentatoren, die im Uebrigen mit der Annahme neutestamentlicher Citate freigebig genug sind, keine Beziehung auf unser drittes Evangelium darin zu finden, und ebensowenig lässt sich in ihnen eine wirkliche Spur von Bekanntschaft mit der Apostelgeschichte entdecken. Man erinnert zu Ign. Smyrn. c. 3 [3]) an Apg. 10, 41: *οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*, zu Ign. Philad. c. 2 [4]) an Apg. 20, 29: *εἰςελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς*. Indessen ist nicht blos die zweite von diesen Parallelen, wie am Tage liegt, ganz unerheblich, sondern auch die erste kann nichts beweisen, denn es war ohne Zweifel eine verbreitete Ueberlieferung, dass Jesus nach der Auferstehung mit den Jüngern gegessen und getrunken habe, und so wenig unsere kanonischen Evangelien (L.

---

1) M. vgl. hierüber meine Bemerkungen in den Theol. Jahrb. IV, 619 f.

2) Ueber den Ursprung derselben vgl. man Baur in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1838, 3. 149 ff. D. ignatian. Briefe S. 57 ff. Schwegler nachapost. Zeit. II, 159 ff. Die Ueberzeugung von ihrer Unächtheit, welche ich mit diesen Gelehrten theile, ist auch durch die neueste Arbeit von Uhlhorn (in Niedner's Zeitschrift f. histor. Theol. 1851. 1, 4 ff. 2, 247 ff. nicht erschüttert worden. Dagegen bin ich mit dem Urtheil, welches zuerst Baur, d. ignat. Briefe, und nun auch Uhlhorn über die syrische Recenscion der Briefe gefällt hat, ganz einverstanden.

3) *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικὸς, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.*

4) *πολλοὶ γὰρ λύκοι ἀξιόπιστοι ἡδονῇ κακῇ αἰχμαλωτίζουσι τοὺς θεοδρόμους.*

24, 30. 41 f. Joh. 21, 13 f.) nothwendig waren, um diese Ueberlieferung fortzupflanzen, ebensowenig bedurfte es der Apostelgeschichte, um sie kurz gefasst mit den zunächst liegenden Wörtern, *συμφαγεῖν* und *συμπιεῖν*, auszudrücken.

Mit den ignatianischen Briefen steht bekanntlich der angebliche Brief Polykarps in so nahem Zusammenhang, dass die Ansichten über seinen Ursprung und seine Integrität jederzeit mit dem Urtheil über die ignatianischen Briefe Hand in Hand gehen werden. Wir unsererseits können die Abfassung desselben nur in die Zeit nach Polykarp's Tod, der im J. 167 erfolgte, verlegen.[1]) Nur um so auffallender ist es aber, dass die einzige Stelle, welche an unser drittes Evangelium anklingt, doch in Wirklichkeit einer ausserkanonischen Schrift entnommen sein muss. C. 2 heisst es nämlich: *εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεεῖτε ἵνα ἐλεηθῆτε· ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.* Von diesen vier Ermahnungen stimmt nun die erste mit Mtth. 7, 1 wörtlich, mit L. 6, 37 minder genau überein; die zweite mit Mtth. 6, 14 in dem Sinn, nur theilweise auch in den Worten, mit L. 6, 37 dagegen nur ganz entfernt; die dritte hat gar keine neutestamentliche Parallele, denn L. 6, 36 gehört nicht hieher, die vierte erinnert zunächst an Mtth. 7, 2, nur entfernt an L. 6, 38. Dagegen scheint sich c. 1 (*Χριστὸν· ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου*) auf Apg. 2, 24 (*ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου*) zu beziehen, denn könnte auch der Ausdruck *ὠδῖνες τοῦ ᾅδου* (oder *θανάτου*), aus

---

1) Man vgl. hierüber ausser Schwegler, Nachap. Zeitalter II, 154 ff. auch meine Bemerkungen Theol. Jahrb. IV, 586 f. VI, 144. Was der neueste Vertheidiger des Polykarpusbriefs (Ritschl d. Entst. d. altap. Kirche 604 ff.) für seine Aechtheit anführt, dürfte wenig beweisen. So verliert namentlich das Zeugniss des Irenäus III, 3, auf das er grossen Werth legt, fast alle Bedeutung durch den Umstand, welcher aus dem Bruchstück bei Euseb. K. G. V, 20 deutlich hervorgeht, dass Irenäus den Polykarp nur als Knabe gesehen hatte, und seit dieser Zeit in keiner Verbindung mit ihm gestanden war, denn eine solche Berührung bürgt uns natürlich nicht im Geringsten für die Bekanntschaft des Iren. mit Polykarps schriftstellerischer Thätigkeit. Sieht sich vollends Ritschl selbst genöthigt, die Hauptbedenken gegen die Aechtheit des Briefs durch die Annahme vielfacher Interpolationen zu entfernen, so kann uns das nur beweisen, dass derselbe so, wie er vorliegt, nicht zu halten ist; was berechtigt uns aber, nach Belieben auszuschneiden, was uns daran nicht taugt? Da übrigens Ritschl die Abfassungszeit des Briefs zwischen 140 u. 168 setzt, würde uns seine Ansicht, die vorliegende Untersuchung betreffend, nicht stören.

der unrichtigen alexandrinischen Uebersetzung des חֶבְלֵי הַמָּוֶת Ps. 18, 5 stammend, dem allgemeinen dogmatischen Sprachgebrauch angehören, so ist doch die sonstige Aehnlichkeit beider Stellen für diese Erklärung fast zu gross; wogegen c. 8: *ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζωμεν αὐτὸν*, so wenig eine Anspielung auf Apg. 5, 41 enthält, als das Martyrium Polykarps c. 7 (*τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω*) eine Anspielung auf Apg. 21, 14.

Während hienach die paulinischen Verfasser der ignatianischen Briefe und des Polykarpusbriefs von dem eigenthümlich paulinischen Evangelium keinen Gebrauch machen, so finden wir es um die gleiche Zeit in den Händen des Ebjoniten, von welchem die clementinischen Homilien herrühren. Aus der grossen Anzahl evangelischer Citate, welche sich in dieser Schrift finden, heben wir zunächst die folgenden heraus, die mit der lukanischen Rede an die siebzig Jünger auffallend zusammentreffen. Hom. XIX, 2: *καὶ ὅτι ἑώρακεν τὸν πονηρὸν ὡς ἀστραπὴν πεσόντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐδήλωσεν*. Vgl. XI, 35: *ἵνα μὴ ἡ κακία ἡ τῷ κυρίῳ προσδιαλεχθεῖσα ἡμέρας τεσσαράκοντα, μηδὲν δυνηθεῖσα, ὕστερον ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πεσοῦσα* u. s. w. Dass sich diese Stellen auf den von Lukas 10, 18 überlieferten Ausspruch Christi (*ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα*) beziehen, unterliegt keinem Zweifel, und dass sie unserem Lukas entnommen sind, ist um so wahrscheinlicher, da sich auch der benachbarte Vers L. 10, 20[1]) Hom. IX, 22 in den Worten wiederfindet: *ἀλλ' ὅμως κἂν πάντες δαίμονες μετὰ πάντων τῶν παθῶν ὑμᾶς φεύγωσιν, οὐκ ἔστιν ἐν τούτῳ μόνῳ χαίρειν, ἀλλ' ἐν τῷ δι' εὐαρεστίαν τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐν οὐρανῷ ὡς ἀεὶ ζώντων ἀναγραφῆναι*. Bei diesen zwei Stellen lässt sich daher auch Hilgenfeld[2]) mit Recht durch Credner's Zweifel[3]) von der Annahme ihres lukanischen Ursprungs nicht abhalten. Hat aber der Verfasser der Clementinen die Stelle des Lukas über die Siebzig gekannt und benützt, so ist es wahrscheinlich, dass auch L. 10, 24: *πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε* auf die Fassung der Worte Hom. III, 53 Einfluss gehabt hat, die so lauten: *πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε*

---

[1]) *πλὴν ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται· χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

[2]) D. Ev. Just. u. s. w. 357.

[3]) Beitr. I. 324.

καὶ ἀκοῦσαι ἃ ὑμεῖς ἀκούετε, καὶ ἀμὴν, λέγω ὑμῖν, οὔτε εἶδον οὔτε ἤκουσαν, denn Mt. 13, 17, sonst die nähere Parallelstelle, hat: *πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι.* Doch ist hier bei der Abweichung des Citats von unsern beiden Evangelisten, die Annahme eines ausserkanonischen Textes auch zulässig, welcher dann wohl den Ausspruch so wenig, als Matthäus, mit der Aussendung der Jünger in Verbindung gesetzt hatte. Auch Hom. III, 30 scheint die Erinnerung an lukanische Stellen die Färbung des Ausdrucks bedingt zu haben. Die Worte lauten: *ὁ ἀποστείλας ἡμᾶς... ταύτην [τὴν εἰρήνην] ἡμῖν ἐνετείλατο προφάσει προςηγορίας πρὸ τῶν τῆς διδασκαλίας λόγων ὑμῖν ἐπιφθέγγεσθαι, ἵνα ἐάν τις ᾖ ἐν ὑμῖν εἰρήνης τέκνον διὰ τῆς διδασκαλίας ἡμῶν καταλάβῃ αὐτὸν ἡ εἰρήνη, εἰ δὲ ταύτην λαβεῖν ὑμῶν τις μὴ θέλοι, τότε ἡμεῖς ἀποτιναξάμενοι εἰς μαρτυρίαν τῶν ποδῶν ἡμῶν τὸν ἐκ τῶν ὁδῶν κονιορτὸν, ὃν διὰ τοὺς καμάτους βαστάξαντες ἠνέγκαμεν πρὸς ὑμᾶς ὅπως σωθῆτε, εἰς ἑτέρων ἀπίωμεν οἰκίας καὶ πόλεις.* Diese Anführung stimmt nun im Allgemeinen mit Mt. 10, 12—14 überein, doch erinnern die oben unterstrichenen Worte, die bei Matthäus keine Parallele haben, an L. 9, 5: *ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης καὶ τὸν κονιορτὸν ἀπὸ τῶν ποδῶν ὑμῶν ἀποτινάξατε εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς* und c. 10, 5 f. 11: *εἰς ἣν δ' ἂν οἰκίαν εἰςέρχησθε, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ. Καὶ ἐὰν ᾖ ἐκεῖ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν* u. s. w. (*εἴπατε·*) *καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν ἀπομασσόμεθα ὑμῖν.* Ist nun auch die Uebereinstimmung keineswegs wörtlich, und zeigt der Schluss der clementinischen Stelle jedenfalls ein Missverständniss in Betreff des Staubabschüttelns, so macht doch schon der Zusammenhang, in welchem sich die betreffenden Aussprüche bei Lukas finden, ihre Berücksichtigung in den Homilien wahrscheinlich. Aus demselben Grund möchten wir Hom. III, 71 die Worte: *ἄξιός ἐστιν ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* aus L. 10, 7 herleiten, [1] wenn gleich die sprichwörtlich lautende Redensart auch abgesehen von unsern Evangelien im Umlauf gewesen sein kann; auch 1 Tim. 5, 18 wird sie in derselben Fassung, wie bei Lukas, möglicherweise freilich auch schon in Abhängigkeit von diesem, zusammen mit dem Wort vom pflügenden Ochsen, sogar als alttestamentlich (als *γραφή*) angeführt.

---

[1]) Mt. 10, 10 setzt statt *τ. μισθοῦ: τῆς τροφῆς.*

Eine weitere für uns nicht unwichtige Stelle findet sich Hom. XVII, 5: *παραβολὴν εἰς τοῦτο εἰπὼν ἐπάγει τὴν ἑρμηνείαν λέγων· εἰ οὖν ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας ἐποίησεν οὕτως, διὰ τὸ ἑκάστοτε ἀξιωθῆναι, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν τῶν βοώντων πρὸς αὐτὸν ἡμέρας καὶ νυκτός;.... ποιήσει, καὶ ἐν τάχει.* Da dieser Ausspruch an L. 18, 6 ff. seine einzige neutestamentliche Parallele hat, und da von einer anderweitigen Ueberlieferung der Parabel vom ungerechten Richter nichts bekannt ist, da ferner auch hinsichtlich des Ausdrucks beide Stellen, trotz der Freiheit des Citats, gerade in den Schlagwörtern, die sich dem Gedächtniss am Leichtesten einprägen, zusammentreffen, so ist an der Benützung des Lukas hier kaum zu zweifeln.

Dass dem Verfasser der Homilien auch die Parabel von Lazarus und dem Reichen bekannt war, erhellt aus Hom. II, 13: *ἵνα μὲν ὁ κακὸς ἐν ᾅδῃ γενόμενος, ὡς ἐνταῦθα τὰ ἀγαθὰ ἀπολαβών, ἐκεῖ περὶ ὧν ἥμαρτεν κολασθῇ, ὁ δὲ ἀγαθὸς... ἐκεῖ ὡς ἐν κόλποις δικαίων ἀγαθῶν κληρονόμος καταστῇ*, denn Ausdruck und Gedanke treffen hier zu sehr mit L. 15, 23. 25 zusammen, als dass die Uebereinstimmung zufällig sein könnte. Da aber freilich Lukas die Erzählung aller Wahrscheinlichkeit nach bis V. 25 aus einer ebjonitischen Schrift entlehnt hat, [1]) so kann sie ebendaher auch den Homilien zugekommen sein.

Bestimmter möchte man die Worte, welche Hom. XI, 20 dem sterbenden Erlöser in den Mund gelegt werden: *πάτερ ἄφες αὐτοῖς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, οὐ γὰρ οἴδασιν ἃ ποιοῦσιν*, auf L. 23 34 (*πάτερ ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι*) zurückführen, wenn nicht der Umstand auf eine ältere Quelle zu deuten schiene, dass die ebjonitische Märtyrerlegende Hegesipp's (b. Eus. K. G. II, 23), mit unverkennbarer Beziehung auf die Worte Christi, Jakobus den Gerechten bei seiner Steinigung flehen lässt: *κύριε θεὲ πάτερ ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσιν.* [2]) Nun ist es freilich sehr wohl denkbar, dass Hegesipp, oder wer sonst jener Legende ihre letzte Form gab, unser drittes Evangelium vor Augen gehabt hat, und es spricht hiefür ausser dem wörtlichen Zusammentreffen mit demselben auch das, dass Hegesipp in den Worten, welche den oben angeführten unmittelbar vorangehen:

---

[1]) M. s. meine Nachweisung Theol. Jahrb. 1843, 626. Schwegler nachap. Zeit II, 65 ff.

[2]) Wie Hilgenfeld a. a. O. S. 369 richtig erinnert.

ἔθηκε τὰ γόνατα λέγων, mit dem Bericht der Apostelgeschichte 7, 60 vom Ende des Stephanus sich berührt, und da nun nicht blos dieser Bericht der Erzählung des Evangeliums vom Tod Jesu nachgebildet zu sein scheint, sondern auch Apg. 3, 17. 13, 27 das Verfahren der Juden gegen Jesus unter denselben Gesichtspunkt gestellt wird, wie L. 23, 34, so haben wir um so mehr Grund, die ursprüngliche Quelle für die Worte Jesu bei Lukas zu suchen, besonders nachdem die Bekanntschaft der Clementinen mit seinem Evangelium anderweitig schon festgestellt ist. Doch bleibt immerhin die Möglichkeit, dass der Ausspruch auch in einer ältern von Lukas gebrauchten Schrift überliefert wurde, und da sein Vorkommen bei Heggesipp dieser Annahme zu einiger Unterstützung gereicht, so wird sich die Wahrscheinlichkeit einer Benützung des Lukas hier schwerlich zur vollen Gewissheit erheben lassen.

Der Ausspruch über das Gebet Hom. III, 56 zeigt eine Mischung aus Matthäus und Lukas. Der Anfang desselben lautet abweichend von Mt. 7, 9 und fast wörtlich übereinstimmend mit L. 11, 11: *τίνα αἰτήσει υἱὸς ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ ἰχθὸν αἰτήσει, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;* dann wendet sich aber das Citat zu Matthäus mit dessen c. 7, 11 das Weitere wörtlich zusammentrifft. Dass hier wirklich unsere beiden Evangelisten benützt sind, lässt sich nur unter der Voraussetzung bezweifeln, Lukas habe seine Fassung des Ausspruchs, mit Ausnahme des 12. Verses und der Abweichung im 13., von demselben Evangelium entlehnt, wie der Verfasser der Clementinen die seinige. Die Möglichkeit dieses Falls können wir allerdings nicht bestreiten, aber für wahrscheinlich können wir ihn nicht halten.

Auf L. 6, 46: *τί δέ με καλεῖτε κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;* scheint sich H. VIII, 7 mit den Worten zu beziehen. *ὁ Ἰησους ἡμῶν πρός τινα πυκνότερον κύριον αὐτὸν λέγοντα, μηδὲν δὲ ποιοῦντα ὧν αὐτὸς προσέτασσεν ἔφη· τί με λέγεις κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖς ἃ λέγω;* denn die nähere Veranlassung dieses Spruchs, welche die Clementinen angeben, kann recht wohl von dem Verfasser derselben beigefügt sein. Dagegen möchte für H. XV, 5: *δίκαιον ἔφασκεν εἶναι καὶ τῷ τύπτοντι αὐτοῦ τὴν σιαγόνα παρατιθέναι καὶ τὴν ἑτέραν, καὶ τῷ αἴροντι αὐτοῦ τὸ ἱμάτιον προςδιδόναι καὶ τὸ μαφόριον, ἀγγαρεύοντι δὲ μίλιον συναπέρχεσθαι δύο καὶ ἴσα τοιαῦτα* — eine ausserkanonische Quelle zu vermuthen sein, da sich diese Fassung der bekannten Vorschrift weder aus Mt. 5, 39 ff., noch aus L. 6, 29 vollständig

erklärt, und wenn sich das *μαφόριον* allerdings deutlich genug als eine ebjonitische Umänderung des überlieferten Textes verräth [1]), so ist doch zu vermuthen, dass diese Aenderung auch schon in den von dieser Parthei gebrauchten Evangelien angebracht war.

Noch unsicherer sind einige andere Berührungspunkte. So wird H. XI, 35. XIX, 2 die Dauer der Versuchung Jesu auf vierzig Tage angegeben, wie L. 4, 2, während Matthäus 4, 2 die Versuchung an's Ende des vierzigtägigen Fastens verlegt. Indessen kann auch ein ausserkanonisches Evangelium diese Angabe gehabt haben. — H. XV, 10 glaubt man in den Worten: *ὁ κύριος πιστοὺς πένητας ἐμακάρισεν* eine Beziehung auf L. 6, 20 zu finden, [2]) da aber in der Stelle der Homilien aller Nachdruck auf dem *πιστοὺς* liegt, welches bei Lukas fehlt, so muss das Citat anderswoher stammen, entweder aus Matthäus 5, 3, bei dem der Beisatz *τῷ πνεύματι* dem Sinn nach dem *πιστοὺς* entspricht, oder wahrscheinlicher aus einem apokryphischen Evangelium. — H. XVIII, 16 lesen wir: *τῷ γὰρ ἀξίῳ τοῦ γνῶναι ὃ μὴ οἶδεν ὀφείλεται, τοῦ δὲ μὴ ἀξίου κἂν δοκῇ ἔχειν ἀφαιρεῖται, κἂν ἐν ἄλλοις ᾖ σοφός.* Dass dem Verfasser hiebei der Ausspruch Jesu Mt. 13, 12. Mr. 4, 25. L. 8, 18 vorschwebte, lässt sich nicht bezweifeln, dass er aber gerade seine lukanische Fassung im Auge hatte, ist nicht wahrscheinlich, da er sich mit dieser nur in einer ganz unerheblichen Abweichung von Matthäus (*δοκεῖ ἔχειν* für *ἔχει*) berührt. — Ebensowenig folgt aus H. III, 18: *τῷ λέγειν· ἐπὶ τῆς καθέδρας Μωϋσέως ἐκάθησαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι· πάντα ὅσα λέγωσιν ὑμῖν ἀκούετε αὐτῶν. αὐτῶν δὲ, εἶπεν, ὡς τὴν κλεῖδα τῆς βασιλείας πεπιστευμένων, ἥτις ἐστὶν γνῶσις, ἣ μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται, δι' ἧς μόνης εἰς τὴν αἰωνίαν ζωὴν εἰςελθεῖν ἔστιν· ἀλλὰ ναί, φησιν, κρατοῦσι μὲν τὴν κλεῖν, τοῖς δὲ βουλομένοις εἰσελθεῖν οὐ παρέχουσιν.* Vgl. Hom. XVIII, 16: *ἐπειδὴ ἀπέκρυβον τὴν γνῶσιν τῆς βασιλείας, καὶ οὔτε αὐτοὶ εἰςῆλθον οὔτε τοῖς βουλομένοις εἰςελθεῖν παρέσχον.* Diese Stellen erinnern zwar unverkennbar an L. 11, 52: *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰςήλθετε καὶ*

---

[1]) Weil nämlich die Ebjoniten nur Ein Gewand trugen, musste statt des *χιτὼν* das *μαφόριον*, der Turban, gesetzt werden. S. Credner Beitr. I, 308.

[2]) Franckh in der Abhandlung, welche neben Hilgenfeld's Schrift für die obige Uebersicht benützt wurde: „Die ev. Citate in d. Clem. Hom.“ Stud. d. ev. Geistl. Würt. 1847 (XIX), 2, 170 ff.

τοὺς εἰςερχομένους ἐκωλύσατε. Aber doch scheint der Verfasser nicht unsere Recension dieses Ausspruchs vor sich gehabt zu haben, denn er verwandelt nicht blos das *νομικοὶ* in *γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι* und das *αἴρειν* in *κρατεῖν*, sondern er setzt auch in den Schlussworten in gleichmässiger Wiederholung statt *εἰςερχομένους βουλομένοις εἰςελθεῖν*, und statt *κωλύειν οὐ παρέχειν*, und ebenso gleichmässig *κλεὶς* oder *γνῶσις τῆς βασιλείας*. Diese Abweichungen von unserem Text, zum Theil an entfernten Orten sich wiederholend, lassen mit verhältnissmässiger Sicherheit auf eine Ueberlieferung schliessen, welche die Worte Jesu in dieser Gestalt mittheilte, und dass wir diese nicht etwa blos in einer Variante des Lukas zu suchen haben, ist theils an sich selbst, theils auch wegen der Parallelstellen bei Matthäus 23, 14. und bei Justin Tr. 17 wahrscheinlich, welche dem clementinischen Text in mancher Hinsicht näher stehend, den Beweis liefern, dass jener Ausspruch in mehr als Einer Fassung im Umlauf war. — Ueber die Stelle H. XVII, 5: *μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τοῦ ἀποκτείνοντος το σῶμα, τῇ δὲ ψυχῇ μὴ δυναμένου τι ποιῆσαι· φοβήθητε τὸν δυνάμενον καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρὸς βαλεῖν· ναὶ λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε*, wurde schon aus Anlass des verwandten justinischen Citats bemerkt, dass ihr Zusammentreffen mit den Anführungen bei Justin und dem angeblichen römischen Clemens auf eine ausserkanonische Quelle hindeutet. — Die Worte des Petrus H. III, 60 haben mit Mt. 24, 45 ff. ungleich mehr Aehnlichkeit, als mit L. 12, 42 ff., nur am Anfang erinnert der Satz, welcher auch c. 64 wiederholt wird: *μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος αὐτοῦ ἐπὶ θεραπείας τῶν συνδούλων αὐτοῦ*, an Lukas, sofern dieser gleichfalls *καταστήσει* hat, Matthäus dagegen *κατέστησεν*; da er aber auch von Lukas erheblich abweicht, und da diese Abweichung noch einmal gleichmässig wiederkehrt, so müssen wir vielmehr eine ausserkanonische Textesform voraussetzen, und nur aus einer solchen können wir uns auch die Schlussworte des Citats: *διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ ἀπιστοῦν αὐτοῦ μέρος μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει*, mit ihrer eigenthümlichen Ausdeutung des *διχοτομεῖν*, erklären. — Wenn Hom. VIII, 4 (*πολλοὶ ἐλεύσονται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν, ἄρκτου τε καὶ μεσημβρίας*), ebenso wie L. 13, 29 (*ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ βοῤῥᾶ καὶ νότου*) dem Osten und Westen, welche Mt. 8, 11 allein genannt werden, den Norden und Süden beifügt, so lag eine solche Vervollständigung zu nahe, als dass

sie bei der sonst abweichenden, mit Wahrscheinlichkeit auf einen besonderen Text hinweisenden Fassung der Worte irgend in Betracht käme. — Von der Antwort an den reichen Jüngling H. III, 57. XVII, 4. XVIII, 1. 3 ist schon oben bemerkt worden, dass sie nicht aus unsern synoptischen Texten zu erklären ist. — Dasselbe gilt von H. XII, 29: *τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησι, δι᾽ οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι᾽ οὗ ἔρχεται*, verglichen mit Mt. 18, 7. L. 17, 1. — Hom. XVII, 16, *ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅταν τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται* (*τὸν πατέρα*) hat mit L. 20, 36 nur das Wort *ἰσάγγελος* gemein, aus dem natürlich nichts zu schliessen ist. — Wenn man endlich die Erinnerung an den Besuch Christi bei Zacchäus H. III, 83 unter unsern Evangelisten nur auf Lukas 19, 1 ff. beziehen könnte, so wissen wir doch durchaus nicht, ob dieser Vorfall der sonstigen evangelischen Ueberlieferung unbekannt war. Auch dieser Zug kann daher nichts beweisen.

Alles zusammengenommen ergiebt sich, dass der Verfasser der Homilien unser drittes Evangelium zwar gekannt und benützt hat, dass es aber für ihn so wenig, wie für Justin, eine Hauptquelle seiner evangelischen Geschichtskenntniss gewesen sein kann. Denn bei der bedeutenden Anzahl seiner Evangeliencitate sind es deren, die wir mit Sicherheit oder wenigstens mit Wahrscheinlichkeit auf unsern Lukas zu beziehen haben, verhältnissmässig doch nur wenige. Das Evangelium, welches er vorzugsweise gebraucht hat, scheint neben unserem Matthäus eine ausserkanonische, mit Justin's apokryphischen Denkwürdigkeiten in der Hauptsache identische Schrift gewesen zu sein.

Dass unser Schriftsteller die Apostelgeschichte gekannt habe, lässt sich aus dem Namensverzeichniss H. II, 1 so wenig abnehmen, als aus der Stelle H. III, 53: *ἐγώ εἰμι περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν εἰπών· προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος* u. s. w.; denn die paar Namen aus jenem Verzeichniss, die auch in der Apostelgeschichte vorkommen, waren der sonstigen Ueberlieferung gewiss nicht unbekannt, und mag auch die Stelle 5 Mos. 18, 15 ff. im N. T. nur Apg. 3, 22. 7, 37 citirt werden, so war sie doch der christlichen Apologetik überhaupt ohne Zweifel sehr geläufig. Da das Citat überdiess in den Worten von dem lukanischen abweicht, und da von einer Aeusserung Christi in der Apostelgeschichte nichts steht, so haben wir um so weniger Anlass zu der unwahrscheinlichen Annahme, dass eine Schrift, welche

den Paulus in der Weise der Apostelgeschichte verherrlicht, von einem so leidenschaftlichen Gegner desselben, wie der Verfasser der Clementinen, gebraucht worden sein sollte. Ebendesshalb lässt sich aber auch nicht bestimmen, ob sie ihm überhaupt bekannt war.

Die Evangeliencitate der clementinischen Recognitionen sind uns nur durch die unzuverlässige Hand ihres Uebersetzers Rufin überliefert, von dem es sich nicht bezweifeln lässt, dass er sie unserem Evangelientext auch dann angepasst hat, wenn sie ursprünglich von ihm abwichen. Wir sind daher, wie diess auch Hilgenfeld bemerkt (S. 370), nicht berechtigt, aus der Uebereinstimmung der meisten mit unsern Evangelien auf die wirkliche Benützung der letztern zu schliessen, sondern nur der umgekehrte Schluss ist zulässig, dass in den Fällen, wo die Recognitionen theils gemeinsam mit den Homilien, theils auch allein von den kanonischen Texten erheblich abweichen, von dem Verfasser selbst oder von seinen Quellen ein unkanonisches Evangelium gebraucht wurde. Wir könnten diese Schrift insofern hier völlig übergehen, wenn nicht doch auch einige Züge in ihr vorkämen, welche theils auf unser Lukasevangelium, theils auf die Apostelgeschichte zu verweisen scheinen, ohne dass sie doch von dem Uebersetzer herrühren könnten. Ausser der Stelle VI, 5 (*ipse magister ... orabat patrem pro interfectoribus suis et dicebat: pater remitte eis peccatum, nesciunt enim quid faciunt*), wo das Citat aus Lukas ganz dieselbe Wahrscheinlichkeit hat, wie in der entsprechenden der Homilien VI, 20, an die auch der Zusatz *peccatum* erinnert, sind hier namentlich mehrere Züge im ersten Buch zu erwähnen. Wenn I, 10 von Barnabas erzählt wird, er habe seine Abreise aus Rom betrieben, *dicens, se diem festum religionis suae, qui immineret, omnimodis apud Judaeam celebraturum*, so erinnern diese Worte auffallend an Apg. 18, 21: *εἰπών· δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα*, und diese Verwandtschaft erscheint nur um so auffallender, wenn wir die Parallelstelle Hom. I, 13 vergleichen, wo die Aeusserung, der Apg. weit ferner stehend, so lautet: *σπεύδειν ἔλεγεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν τῆς κατὰ τὴν θρησκείαν ἑορτῆς χάριν.* Es hat hier wirklich ganz das Ansehen, als ob die Fassung derselben in den Recognitionen durch die Erinnerung an die Stelle der Apostelgeschichte bestimmt wäre; doch wäre es immerhin möglich, dass erst der Uebersetzer den Worten diese bestimmte Aehnlichkeit mit denen des Paulus gegeben hätte. Noch sicherer ist die Benützung

unsers Lukas Rec. I, 40: *Nos ergo primos elegit duodecim sibi credentes, quos apostolos nominavit, postmodum alios septuaginta duos probatissimos discipulos, ut vel hoc modo recognita imagine Moysis crederet multitudo.* Wiewohl hier die Zahl der später gewählten Jünger auf 72 statt auf 70 festgesetzt, und ihre Auswahl mit dem Vorbild des Moses motivirt ist, so lässt sich doch nach allem oben (S. 41 ff.) Erörterten nicht annehmen, dass wir hier die ältere Gestalt der Erzählung von den 70 Jüngern haben, und dass erst Lukas diesen ursprünglich der judenchristlichen Ueberlieferung angehörigen Zug im Sinn seines Universalismus umgebildet und verwendet hat, sondern der Verfasser der Recognitionen muss die Erzählung des Lukas vor Augen gehabt haben, indem er ihr statt ihres ursprünglichen Motivs ein anderes, an sich sehr unwahrscheinliches, unterschob; um die Aehnlichkeit mit Moses vollständiger zu machen, ist dann wohl auch die Zahl 70, falls nämlich diese ursprünglich in unserem Evangelium stand,[1]) in 72 verwandelt worden, indem der Verfasser derjenigen Auslegung von Num. 11 folgte, welche die zwei V. 26 Genannten zu den früher Erwähnten noch hinzurechnete.[2]) Derselbe Abschnitt der Recognitionen nimmt aber auch auf Stellen der Apostelgeschichte Rücksicht. Es gehört hieher vor Allem die Erwähnung Gamaliel's I, 65. Gamaliel, der *princeps populi, qui latenter frater noster erat in fide, sed consilio nostro inter eos* (die Priester) *erat*, beschwichtigt hier das Volk durch eine Rede, die anfängt: *Quiescite paullisper o viri Israelitae, non enim advertitis tentationem, quae imminet vobis, propter quod desinite ab hominibus istis, et si quidem humani consilii est, quod agunt, cito cessabit, si autem a Deo est, cur sine causa peccatis, nec proficitis quidquam?* Dass diess grossentheils dieselben Worte sind, welche die Apostelgeschichte 5, 35. 38 f. dem Gamaliel in den Mund legt, und dass Gamaliel hier in einer ganz ähnlichen Rolle auftritt, wie dort, liegt am Tage, ebenso klar ist aber auch, dass die Darstellung der Apostelgeschichte das Vorbild für die der Recognitionen ist, nicht umgekehrt.

[1]) Denn auch L. 10, 1. 17 hat ἑβδομήκοντα δύο so gute Zeugen für sich, dass es zweifelhaft wird, welches die richtige Lesart ist.

[2]) So zählt er auch I, 34, 72 Nachkommen der 12 Söhne Jakobs, während unser ebräischer Text Gen. I, 27 nur 70 angiebt; unsere LXX haben 75. Auch die jüdische Zählung der Nationen der Welt schwankt bekanntlich zwischen 70 und 72.

Denn für's Erste ist in dem heimlichen Christenthum Gamaliel's die fratzenhafte Uebertreibung des von der Apostelgeschichte an die Hand gegebenen, selbst schon unhistorischen, Zugs nicht zu verkennen, und für's Zweite werden wir uns tiefer unten noch überzeugen, dass es höchst wahrscheinlich erst der Verfasser der Apostelgeschichte selbst war, welcher den Gamaliel in die Erzählung seines fünften Kapitels einführte. In diesem Fall lässt sich daher die Benützung der Apostelgeschichte durch die Recognitionen kaum bezweifeln. Einen weiteren Beleg für dieselbe gibt I, 71, wo von dem *inimicus homo:* (Paulus) gesagt wird, *quod . . . legationem suscepisset a Caipha pontifice*, *ut omnes*, *qui crederent in Jesum*, *persequerentur* (*etur*), *et Damascum pergeret cum epistolis ejus* u. s. w. Wie man sieht, eine ziemlich genaue Parallele zu Apg. 9, 1 [1]), bei welcher aber die Priorität der Apostelgeschichte schon desshalb über allen Zweifel erhaben ist, weil die Recognitionen die Christenverfolgung des Paulus an die abentheuerliche Erzählung von der Disputation der Apostel im Tempel anknüpfen, und darin statt des Stephanus c. 70 den Jakobus (und zwar von Paulus persönlich) misshandelt werden lassen. Wenn in demselben 71sten Kapitel die Zahl der von Jerusalem nach Jericho geflüchteten Christen auf 5000 Männer angegeben wird, so liegt die Vermuthung sehr nahe, diese Angabe sei gleichfalls nur der Apostelgeschichte entnommen, wo es 4, 4 heisst: *καὶ ἐγενήθη ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν ὡσεὶ χιλιάδες πέντε*, und dann später 8, 1: *πάντες τε διεσπάρησαν . . . πλὴν τῶν ἀποστόλων*, welches letztere freilich in den Recognitionen geleugnet wird, die ja überhaupt mit der Ueberlieferung sehr frei umgehen. Auf die Apostelgeschichte möchte ich aber auch einen Zug beziehen, der zunächst allerdings ihrer Darstellung widerspricht, die seltsame Angabe Rec. 1, 60: *Barnabas, qui et Matthias, qui in locum Judae subrogatus est apostolus.* Dass diess nicht blos eine Fiktion, sondern auch ein von aller Ueberlieferung verlassene Fiktion ist, braucht kaum bemerkt zu werden; ein so bekannter Mann, wie Barnabas, kann auch von der Sage nicht wohl mit Matthias identificirt worden sein. Was hat aber den Verfasser zu dieser Fiktion veranlasst? Zunächst ohne Zweifel der Wunsch, den Barnabas, einen seiner Hauptbelden, durch die Aufnahme in's Apostelkollegium zu ehren,

---

[1]) *Ὁ δὲ Σαῦλος . . προσελθὼν ἀρχιερεῖ ἠτήσατο παρ᾽ αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς Δαμασκὸν* u. s. w.

und vielleicht noch mehr das Interesse, der Ausdehnung der Apostelwürde auf einen Paulus die Stütze zu nehmen, welche ihr die Analogie mit Barnabas gewähren konnte, dem der Apostelname gleichfalls von der kirchlichen Sitte zugestanden war, wenn er gleich nicht zu den Zwölfen gehört hat (s. Apg. 14, 4. 14. 1 Kor. 9, 6); und da sich nun hiefür kein anderer Weg darbot, als der, die Stelle des Judas mit Barnabas zu besetzen, da aber andererseits als der Nachfolger des Judas Matthias anerkannt war, so blieb nur übrig, den Barnabas und den Matthias für Eine Person zu erklären. Nun kann allerdings die Erzählung von der Ergänzung des Apostelvereins durch Matthias auch unabhängig von der Apostelgeschichte im Umlauf gewesen sein. Aber wenn wir in der letzteren 1, 23 lesen, es sei bei dieser Gelegenheit zwischen einem Barsabas und Matthias geloost worden, so ist es doch sehr glaublich, dass gerade die Zusammenstellung dieser beiden Namen dem Verfasser der Recognitionen, für welchen die Apostelgeschichte durchaus keine bindende Auktorität war, vollends den Anstoss für seine Aenderung gegeben hat. Sollte diess aber auch zu weit hergeholt scheinen, so werden doch die übrigen Stellen, die ich angeführt habe, ausreichend beweisen, dass sowohl die Apostelgeschichte, als das dritte Evangelium, im ersten Buch der Recognitionen berücksichtigt ist.

Stände nun Hilgenfelds [1]) Ansicht unzweifelhaft fest, wornach c. 27—72 dieses ersten Buchs dem *Κήρυγμα Πέτρου*, einer noch dem ersten Jahrhundert angehörigen Schrift, wesentlich unverändert entnommen wären, so würden die obigen Data ein Zeugniss von so hohem Alter für die lukanischen Schriften enthalten, wie es kein anderes neutestamentliches Buch aufzuweisen hat [2]), und wir würden die Abfassung dieser Schriften dem apostolischen Zeitalter mindestens nahe zu rücken kaum umhin können; oder wenn uns diess andere geschichtliche Gründe verbieten sollten, so müssten wir am Ende doch wieder die Beziehung der Recognitionen auf unser Lukasevangelium und unsere Apostelgeschichte aufgeben, und die Berührungspunkte mit denselben aus gemeinsamen Quellen ableiten; die Erzählung von den 70 Jüngern müsste dann etwa, sammt der Fürbitte Jesu für seine Feinde, auf das Petrus-

---

[1]) Die clement. Recognitionen und Homilien S. 26 ff.

[2]) Abgesehen nämlich von den etwaigen Beziehungen der neutestamentlichen Schriften auf einander.

evangelium, die Data, worin sich die Recognitionen mit der Apostelgeschichte berühren, müssten auf das *Κήρυγμα Πέτρου* zurückgeführt werden. Indessen ist jene Annahme über den Ursprung der Recognitionen noch keineswegs erwiesen, und wenn auch in dieser Schrift wirklich verschiedene Schichten der pseudoclementinischen Literatur verarbeitet sind, so müsste doch erst noch näher bestimmt werden, inwieweit der Inhalt derselben bei dieser Verarbeitung rein blieb, oder mit anderweitigen Bestandtheilen versetzt wurde, ehe wir von Hilgenfeld's scharfsinniger Entdeckung für die vorliegende Frage Gebrauch machen könnten. Dieser Punkt scheint mir nämlich durch die bisherige Untersuchung noch durchaus nicht erledigt, und die oben berührten Data sind nicht die einzigen, welche mich bezweifeln lassen, dass die Abstammung des Abschnitts Rec. I, 27—72 aus der Predigt des Petrus unvermischt ist, nur dass hier nicht der Ort ist, diesen Gegenstand weiter zu verfolgen. Weniger Bedenkliches hätte für die gegenwärtige Untersuchung die Annahme von Ritschl [1]), wornach das *Κήρυγμα Πέτρου* schon gegen Basilides, und seine Ueberarbeitung in den drei ersten Büchern der Recognitionen gegen Valentin gerichtet wäre, denn bei dieser Annahme fiele das *Κήρυγμα* zwischen die Jahre 120 und 140, seine Ueberarbeitung in den Recognitionen um 140—150 nach Christus, aus dieser Zeit haben wir aber auch anderweitige bestimmte Spuren vom Dasein des dritten Evangeliums. Indessen fragt es sich auch bei dieser Voraussetzung, ob der letzte, wohl kaum vor dem Anfang des dritten Jahrhunderts schreibende Redaktor der Recognitionen diejenigen Abschnitte unverändert gelassen hat, welche er aus früheren Schriften aufnahm. Unter diesen Umständen möchte ich auf die Berührung dieser Schrift mit dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte durchaus keinen Schluss bauen, welcher uns über das sonst Bekannte und Erweisliche hinausführt.

5. Die jüngeren Gnostiker, Celsus, Theophilus, Tatian.

Schon mit dem Brief Polykarps sind wir in eine Zeit herabgegangen, in welcher das Dasein und die Anerkennung unserer kanonischen Evangelien nicht mehr zweifelhaft sein kann. So finden wir denn jetzt auch unsern Lukas nicht bloss bei den gnosti-

[1]) Die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 134—175.

schen Häretikern, sondern selbst bei heidnischen Gegnern des Christenthums, während gleichzeitig die katholischen Kirchenlehrer Bestimmteres über ihn auszusagen anfangen.

Bei den Gnostikern könnte man allerdings, auch abgesehen von Marcion, eine weit frühere Verbreitung des Lukasevangeliums anzunehmen geneigt sein. Der Verfasser der pseudoorigenistischen Philosophumena (VI, 16, Schl.) las schon in einer Schrift, die er dem Magier Simon zuschreibt, den Ausspruch, welcher Mt. 3, 10. L. 3, 9 gleichlautend berichtet wird; derselbe hätte, wenn ihn neuere Gelehrte richtig verstanden haben, gnostische Deutungen von L. 1, 35 bei Basilides [1]) und Valentin [2]) gefunden. Ich habe jedoch schon anderwärts nachgewiesen, dass wir durchaus kein Recht haben, die Schriften, denen die zwei letztern Citate entnommen sind, Basilides und Valentin selbst, und nicht vielmehr jüngeren Mitgliedern ihrer Schule zuzuschreiben, und dass sie nicht einmal von dem Verfasser der sog. Philosophumena jenen Sektenstiftern beigelegt werden. [3]) Bei der simoniani-

---

[1]) VII, 26: *τοῦτο ἐστί, φησί, τὸ εἰρημένον, πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ . . . καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.*

[2]) VI, 35: *„πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε“ · πνεῦμά ἐστιν ἡ σοφία. „Καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι“ · ὕψιστός ἐστιν ὁ δημιουργός.* Vgl. ebd. c. 51 mit L. 1, 26. 35.

[3]) Theol. Jahrb. 1853, 148 ff. Was J a c o b i in der deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1853, 198 ff. hiegegen einwendet, ist schwerlich geeignet, dieses Ergebniss umzustossen. Meinen Hauptgrund, der falsche Origenes selbst lege die Schriften, denen seine Auszüge entnommen sind, nicht dem Basilides und Valentin bei, muss auch J a c o b i zugeben; was hilft es dann aber, sich darauf zu berufen, dass sie doch die basilidianische und valentinianische Lehre authentisch wiedergeben? Gesetzt auch, es verhalte sich damit wirklich so, wie J. annimmt, was bei der Unvollständigkeit und theilweisen Uneinigkeit der anderweitigen Zeugnisse schwer zu beweisen, was aber zu untersuchen hier nicht der Ort ist: folgt denn daraus, dass jene Schriften von Basilides und Valentin verfasst sind, oder dass wenigstens alle die Aussprüche, welche darin angeführt werden, von diesen Sektenstiftern selbst gebraucht wurden? Ebensogut könnte man behaupten, kein lutherischer Dogmatiker könne ein Citat haben, das nicht auch schon Luther selbst hatte. Es ist daher durchaus unerweislich, dass der Verfasser der Philosophumena überhaupt von Evangeliencitaten des Basilides und Valentin berichtet, und es kann nichts Unlogischeres geben, als den Schluss J a c o b i's: weil er „die Absicht ausspricht, die M e i n u n g e n des Basilides zu geben,“ so „haben wir guten Grund, in seinem Referat eine S c h r i f t des Basilides als Quelle vorauszusetzen.“ Aber auch darauf muss ich beharren, dass wir dessen nicht einmal dann versichert sein könnten, wenn der Verfasser selbst die Schriften, die er benützt hat, für Werke des Basilides und Valentin gehalten

schen Schrift geschieht diess nun allerdings; aber hier gerade setzt es der Inhalt derselben, wie wir diess später noch darthun werden, ausser Zweifel, dass wir es mit einem Fälscher zu thun haben, der jedenfalls erst einer jüngeren Generation von Gnostikern angehörte. Diese Citate führen uns daher kaum weiter, als die früheren aus einer ophitischen Schrift, deren Beziehung auf unsern Lukas überdiess zweifelhaft ist. [1]) Wir sehen daraus, dass unser Evangelium von Anhängern des Basilides und Valentin gebraucht wurde, aber wie weit dieser Gebrauch hinaufreicht, können wir nach diesen Angaben in keiner Weise bestimmen.

Nur die spätere valentinische Schule ist es auch, von der uns durch Irenäus und Clemens von Alexandrien bezeugt wird, dass sie sich unsers dritten, wie der übrigen Evangelien, zur Begründung ihrer Ansichten fleissig bedient hat. Unter den neutestamentlichen Beweisstellen der Valentinianer, die Irenäus in seinem ersten Buch anführt, sind ziemlich viele dem dritten Evangelium entnommen. So erfahren wir aus c. 3, 2, dass sie die dritte Reihe ihrer Aeonen, die Dodekas, in der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus L. 2, 42, angedeutet fanden. Die Stelle L. 2, 23

---

hätte, und ich begreife nicht, wie es möglich ist, in demselben Augenblick die Urkundlichkeit seiner Darstellung und die Genauigkeit seiner literarischen Kenntniss zu rühmen, und seines Irrthums in Betreff der pseudosimonischen Apophasen, von deren handgreiflicher Unächtheit er keine Ahnung hat, zu erwähnen. Wird mir vollends entgegengehalten, die basilidianische Schrift, die unser Häresiolog auszieht, müsse von Basilides selbst herrühren, denn wir kennen keinen Schüler von ihm, der sie verfasst haben könnte, so liegt statt der Antwort die Frage zur Hand, wie viele Schüler des Basilides, ausser seinem Sohn Isidor, wir überhaupt kennen, und wird Valentin's Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium aus seiner Bekanntschaft mit der Logoslehre gefolgert, so ist zu erwiedern, dass die Lehre vom Logos, wenn nicht alle Spuren täuschen, nicht erst durch den vierten Evangelisten in die christliche Kirche gekommen ist. Dagegen bin ich Jacobi sehr dankbar für die Bemerkung, die meiner Ansicht wesentlich zur Bestätigung dient, dass in mehreren Stellen aus der angeblichen Schrift des Basilides neutestamentliche Aussprüche mit Ausdrücken (γραφὴ u. s. f.) citirt werden, wie sie für's neue Testament erst längere Zeit nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorkommen.

[1]) In den Auszügen aus einer solchen wird V, 7, S. 100, 87 vielleicht auf L. 17, 21 vgl. 12, 31, bestimmter S. 103, 40 auf L. 11, 33 oder Mt. 5, 15 angespielt, wogegen sich S. 102, 26: τί με λέγεις ἀγαθόν; u. s. w. nicht auf die lukanische, sondern auf die ältere Form der Antwort an den reichen Jüngling (s. o.) zu beziehen scheint; wenn ebd. Z. 16 der Oxforder Herausgeber unpassender Weise auf L. 17, 4 verweist, so konnte ihn schon der Ausdruck γραφὴ darüber belehren, dass es sich um eine Stelle aus dem A. T. (Prov. 24, 16) handelt.

bezogen sie (c. 3, 4, f. Epiph. H. XXXI, 14) auf den Soter, *ὅς το πᾶν ὤν διήνοιξε τὴν μήτραν τῆς Ἐνθυμήσεως*, die Aeusserung L. 14, 27 (3, 5) auf den Aeon Stauros, L. 3, 17 (Mt. 3, 12) auf denselben als Horos; die zwölfjährige Tochter des Jairus (L. 8, 41 f.) sollte ein Typus der Achamoth sein (c. 8, 2); in den Reden L. 9, 57 f. 61 f. und 19, 5 fanden sie den Gegensatz der hylischen, psychischen und pneumatischen Naturen ausgedrückt (c. 8, 3 Epiph. a. a. O. 25) L. 15, 4 erklärten sie von der unteren, L. 15, 8 von der oberen Sophia; auf jene wurde auch der Ausspruch L. 7, 35 (Mt. 11, 19) bezogen; ein Vorbild derselben sollte die Prophetin Anna L. 2, 36 sein, wogegen die Worte Symeons L. 2, 28 dem Demiurg, als er Christum erkannte, in den Mund gelegt wurden (c. 8, 4). Eine valentinianische Auslegung von L. 14, 27 erwähnt Epiph. h. XXXI, 14. Aehnliche Schrifterklärungen berichtet Irenäus I, 20 f. und Epiphanius h. XXXIV, 18 noch im Besondern von einer der valentinianischen Sekten, den Markosiern. Die Rede Jesu L. 2, 49 wurde von diesen benützt, um zu beweisen, dass Jesus einen unbekannten Gott verkündigt habe; L. 19, 42 fanden sie in dem *ἐκρύβη* eine Hinweisung auf den verborgenen Urgrund, den Bythos; die Aeusserung L. 12, 50 bezogen sie (c. 21, 2) auf die von ihnen verlangte geistige Taufe. Von dem Valentinianer Herakleon führen Clemens Al. Strom. IV, 502 und Orig. in Jo. T. 14 Erklärungen der Stellen L. 12, 8. 19, 10 an. Der valentinischen Schule müssen wir endlich auch die Citate in den *Excerpta ex scriptis Theodoti* zurechnen, die sich unter den Werken des alexandrinischen Clemens befinden[1]). Man vgl. mit c. 1. 62, L. 23, 46; mit c. 9, L. 15, 23; mit c. 14, Schl. L. 16, 24; mit c. 16, L. 3, 22; mit c. 60, L. 1, 35; mit c. 61, L. 2, 40. 52. 9, 22; mit c. 83, Schl. L. 2, 14; mit c. 86, L. 10, 19.

In diesen Citaten verdient übrigens die verhältnissmässig grosse Anzahl der Abweichungen von unserem Text Beachtung, die theil-

[1]) Es erhellt diess ausser dem Inhalt der Excerpte auch aus dem Titel, so falsch auch dessen chronologische Angabe ist: *ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί.* Unter den späteren Valentinianern hatte sich nämlich, nach Orig. philosoph. VI, 35, der Gegensatz der *ἀνατολικὴ* und *ἰταλιωτικὴ διδασκαλία* gebildet. Zur italischen Schule rechnet der falsche Origenes Heracleon und Ptolemäus, zur orientalischen einen gewissen Axionicus und Ardesianes — der Letztere wohl ein corrumpirter Bardesanes.

weise mit den anderweitigen Spuren ausserkanonischer Evangelien übereinstimmend auf die unserer jetzigen vorangehende Gestalt der Evangelienliteratur zurückweisen. Ob auch die Karpokratianer unsern Lukas gebraucht haben, lässt sich aus Iren. I, 25, 4 Epiph. här. XXVII, 5 nicht ganz sicher abnehmen, da es sich fragt, ob wir hier eine Textmischung aus Mt. 5, 25. L. 12, 58 oder einen eigenthümlichen Text haben. — Von einer Benützung der Apostelgeschichte bei den genannten Gnostikern habe ich keine Spur gefunden.

Für die Bekanntschaft des Celsus mit unserem Lukas spricht nur Eine Stelle mit Bestimmtheit. Zwar macht er bei Orig. c. Cels. II, 27 den Christen den Vorwurf: *μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῇ καὶ τετραχῇ καὶ πολλαχῇ*, aber um diese Aeusserung gerade auf unsere vier kanonischen Evangelien zu beziehen, lautet sie doch viel zu unbestimmt. Eine specielle Beziehung auf den Lukas könnte man a. a. O. I, 70 finden, wenn Origenes hier dem Celsus entgegnet: *ἀλλ' ἔστω, λεγέτω αὐτὸν βεβρωκέναι μετὰ τῶν μαθητῶν τὸ Πάσχα οὐ μόνον εἰπόντα τό· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ Πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ βεβρωκότα.* Allein dass Celsus dieses wirklich sagte, folgt nicht aus dieser Aeusserung, vielmehr erhellt aus dem unmittelbar Vorhergehenden, dass nur die allgemeine Behauptung: *οὐδὲ τοιαῦτα σιτεῖται σῶμα θεοῦ* dem Celsus angehört, die evangelischen Belege dagegen von Origenes beigefügt sind. Ebensowenig beweisen die Aeusserungen des Celsus V, 52: *καὶ μὴν καὶ πρὸς αὐτοῦ τοῦδε τάφον ἐλθεῖν ἄγγελον οἱ μὲν ἕνα, οἱ δὲ δύο τοὺς ἀποκρινομένους ταῖς γυναιξὶν ὅτι ἀνέστη* und II, 55: *ἢ οἴεσθε ... ὑμῖν ... τὴν καταστροφὴν τοῦ δράματος εὐσχημόνως ἐφευρῆσθαι .,. ὅτι ... νεκρὸς ... ἀνέστη καὶ τὰ σημεῖα τῆς κολάσεως ἔδειξε, καὶ τὰς χεῖρας ὡς ἦσαν πεπερονημέναι.* Die beiden Angaben, dass zwei Engel am Grab Jesu erschienen seien, und dass Jesus den Jüngern nach der Auferstehung die Nägelmale an seinen Händen gezeigt habe, enthalten unter unsern Evangelisten nur Lukas (24, 4. 39) und Johannes (20, 12. 27). Aber theils können sich die gleichen Züge auch in andern Evangelien gefunden haben, theils fragt es sich, ob Celsus unsere beiden Evangelisten vor Augen hat, oder nur einen von beiden, und welchen. Dagegen hängt die Fortführung des lukanischen Geschlechtsregisters auf Adam mit der dogmatischen Tendenz des Evangelisten so eng zusammen, dass diese doch wohl von ihm

selbst herrührt [1]). Gerade hierauf bezieht sich aber Celsus b. Orig. II, 32 in den Worten: ἀπηυθαδῆσθαι τοὺς γενεαλογήσαντας ἀπὸ τοῦ πρώτου φύντος καὶ τῶν ἐν Ἰουδαίοις βασιλέων τὸν Ἰησοῦν. Diese Stelle beweist daher mit vieler Wahrscheinlichkeit, dass unser drittes Evangelium diesem Gegner des Christenthums nicht unbekannt war.

Ungefähr gleichzeitig mit Celsus, nämlich um's Jahr 170—180 [2]), scheint der erste kirchliche Schriftsteller geblüht zu haben, bei welchem wir nach Justin eine bestimmte Anführung dieses Evangeliums finden, Theophilus. Die Worte ad Autol. II, 13: τὰ γὰρ παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατα δυνατά ἐστι παρὰ θεῷ enthalten ohne Zweifel eine Reminiscenz an L. 18, 27: τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ (Mt. 19, 26. Mr. 10, 27 lautet der Ausspruch in den Worten ganz anders). Gleichzeitig soll es Tatian für sein Diatessaron benützt haben. Da wir aber über die Beschaffenheit dieser Zusammenstellung noch immer nicht ganz im Reinen sind [3]), könnten wir dieser Angabe, wenn sie nicht durch die sonst bezeugte Verbreitung des Evangeliums in jener Zeit unterstützt würde, kein entscheidendes Gewicht beilegen. Zwei Stellen aus dem dritten Evangelium und der Apostelgeschichte werden in dem Schreiben der Gemeinden von Vienne und Lyon v. J. 177 (Eus. V, 1, 9. 2, 5) angeführt. Im Ganzen scheinen aber die Gnostiker jener Zeit wenigstens das Evangelium fleissiger benützt zu haben, als die katholischen Kirchenlehrer.

6. Irenäus und die Späteren. Rückblick.

Alle Zeugnisse, welche wir bisher abgehört haben, beziehen sich nur auf das Dasein und den Gebrauch der lukanischen Schriften in gewissen Zeiten, über ihren Ursprung dagegen erfahren wir von keinem dieser älteren Gewährsmänner etwas Bestimmteres; nur Justin sagt ausdrücklich, dass er das Evangelium den Schriften der Apostel und Apostelschüler beizähle, und Tr. 103 scheint er anzudeuten, dass es das Werk eines Apostelschülers sei. Erst Irenäus ist es, bei dem wir die beiden lukanischen Schriften nicht blos häufig benützt, sondern auch Lukas als ihren Verfasser genannt finden. Was er uns in dieser Beziehung mittheilt, ist

---

1) Man s. hierüber: Theol. Jahrb. II, 73. Baur, Krit. Unters. S. 504.

2) Vgl. Theol. Jahrb. IV, 628 f,

3) Die entgegengesetzten Angaben der Alten s. b. de Wette, Einl. in's N. T. §. 68. Credner, Beitr. I, 437 ff.

Folgendes: Lukas war ein Schüler und Begleiter der Apostel (III, 10, 1), und insbesondere der unzertrennliche Gefährte und Gehülfe des Paulus, wie diess aus der Apostelgeschichte und den bekannten Stellen der paulinischen Briefe (Col. 4, 14. 2 Tim. 4, 9. ff.) hervorgeht (III, 14, 1). Nach dem Tode des Apostels schrieb er das Evangelium nieder, welches Paulus und er selbst mit ihm verkündigt hatte, in der Apostelgeschichte erzählte er neben Anderem namentlich auch die Vorfälle, bei denen er selbst zugegen gewesen war (III, 1, 1. 14, 1). Es liegt am Tage, dass uns hiemit, ausser der naheliegenden Vermuthung über die Abfassungszeit des Evangeliums, nichts gesagt wird, was nicht aus dem N. T. selbst zu entnehmen wäre, sobald man nur zugiebt, dass das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte von Lukas, dem Begleiter des Paulus, verfasst seien; denn dass ein solcher auch nur das paulinische Evangelium überliefern konnte, diess verstand sich für den Standpunkt der älteren Kirche von selbst. Es fragt sich daher, ob dem Irenäus mehr, als jene einfache Notiz, durch die Ueberlieferung zugekommen war, sollte diess aber auch der Fall sein, so hätten wir doch allen Grund zu der Annahme, dass dieses Weitere auf blosser Muthmassung beruhe. Die Abfassungszeit des Evangeliums wird später in der Regel noch höher in's apostolische Zeitalter hinaufgerückt: Der alexandrinische Clemens (b. Eus. K. G. VI, 14, 5) lässt es nicht, wie Irenäus, gleichzeitig mit Markus, sondern vor Markus verfasst sein, freilich nur aus dem inneren Grunde, weil Markus die Genealogie gleichfalls gebracht haben würde, wenn er sie nicht schon bei Matthäus und Lukas vorfand; Origenes (b. Eus. VI, 25, 6) erklärt es zwar, auf die Ueberlieferung sich berufend, für jünger als Markus, aber er nimmt an, dass es noch zu Lebzeiten des Paulus geschrieben, und von diesem Apostel ausdrücklich anerkannt sei; Euseb. selbst III, 4, 7 bemerkt, diese Anerkennung werde in dem Ausdruck *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* (Röm. 2, 16. 2 Tim. 2, 8) gefunden. Ob es Tertulian noch bei Lebzeiten, oder erst nach dem Tode des Paulus verfasst glaubte, lässt sich nicht ausmachen, nur darüber spricht er sich sehr bestimmt aus (c. Marc. IV, 2. 5), dass es das ächte paulinische Evangelium enthalte. Was Spätere, wie Hieronymus, Chrysostomus, Theophylakt über die Entstehung der lukanischen Schriften aussagen[1]), führt nicht wesentlich über die

[1]) M. s. darüber Credner Einl. in's N. T. I, 147 f. de Wette Einl. in's N. T. 5. Ausg. S. 190. 234 f.

älteren Angaben hinaus, es beruht aber auch so sichtbar auf blosser Vermuthung, dass wir uns dabei zu verweilen keinen Anlass haben. Die Authentie der beiden Schriften wird seit Irenäus allgemein anerkannt, und nur in Betreff der Apostelgeschichte findet sich bei Photius die vereinzelte Angabe, dass sie von Einigen für das Werk des Barnabas oder des römischen Clemens gehalten werde [1]).

Fassen wir Alles zusammen, so ergiebt sich, dass sich das Dasein des dritten Evangeliums auf dem Weg der äussern Bezeugung seit Marcion und Justin, das der Apostelgeschichte erst etwa seit dem Jahr 170 nachweisen lässt. Der Erste, welcher Lukas als den Verfasser dieser Schriften bezeichnet, ist Irenäus in seinem gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts geschriebenen Werke, doch scheint schon Justin das Evangelium einem Apostelschüler zuzuschreiben. Die weiteren Angaben über die Persönlichkeit des Lukas und die Entstehung seiner Schriften, welche wir bei den Kirchenlehrern seit Irenäus finden, scheinen sammt und sonders auf Schlüssen zu beruhen, für welche diese Schriften selbst und die dürftigen Andeutungen unächter paulinischer Briefe den einzigen Anhaltspunkt darboten. Eine wirkliche Ueberlieferung besitzen wir weder über die Abfassungszeit der lukanischen Schriften, noch über den Ort und die näheren Umstände ihrer Entstehung. Auch über den Gang und den Umfang ihrer Verbreitung sind wir bis auf Irenäus herab nur unvollständig unterrichtet. Wir finden das Evangelium zu Rom in den Händen Justin's, ohne dass es doch für diesen Kirchenlehrer eine von den ursprünglichen Quellen seiner Bekanntschaft mit der evangelischen Geschichte gewesen zu sein scheint; ob es Marcion früher oder später, und ob er es in Rom oder schon in Kleinasien kennen gelernt hat, können wir nicht bestimmen, dass es ein anderer von den älteren Gnostikern gebraucht hätte, ist nicht zu erweisen. In der Periode zwischen Justin und Irenäus wird das Evangelium in kirchlichen Schriften verhältnissmässig selten, die Apostelgeschichte überhaupt nur zweimal angeführt, dagegen haben die jüngeren Gnostiker seit 160—180 das Evangelium viel benützt, Celsus hat es gekannt, schon etwas früher gebraucht es der Verfasser der clementinischen Homilien in ähnlicher Weise, wie Justin, zur Vervollständigung dessen, was ihm andere, häufiger benützte Schriften darboten;

1) Vgl. de Wette S. 235.

die Recognitionen endlich beziehen sich mehrfach auf die Erzählung beider Bücher, es ist aber nicht zu beweisen, dass diese Beziehung von einem Andern, als dem letzten Bearbeiter dieser Schrift (um 200), herrühre.

Fragt man nun, inwieweit uns durch diese Zeugnisse die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der lukanischen Schriften und der Apostelgeschichte im Besondern verbürgt wird, so liegt wohl am Tage, dass dieselben hiefür entfernt nicht ausreichen. Gesetzt auch, es wäre erwiesen, was doch durch äussere Zeugnisse nicht zu erweisen ist, dass Marcion und Justin von dem lukanischen Ursprung des dritten Evangeliums überzeugt waren, und dass die Apostelgeschichte damals gleichfalls schon unter dem Namen des Lukas im Umlauf war, so wäre doch damit die Aechtheit und das Alter dieser Schriften noch lange nicht gesichert, und auf Grund des Gebrauchs, welchen Marcion und Justin vom dritten Evangelium gemacht haben, von seiner „allgemeinen Anerkennung seit 120“ und dgl. zu reden, ist eine Uebereilung, wie sie freilich bei der Unbekanntschaft der Meisten mit den Bedingungen einer strengen Geschichtsforschung häufig genug vorkommt. Was aus jenen Zeugnissen wirklich folgt, ist nur dieses, dass das Evangelium um's Jahr 140, oder frühestens um's J. 130, in den Kreisen, wo Marcion und Justin lebten, im Gebrauch war, ob wir aber diese Kreise noch anderswo, als in Rom, zu suchen haben, ob das Evangelium auch ausser denselben und schon in früherer Zeit gebraucht wurde, und wie weit sich dieser Gebrauch erstreckte, darüber wissen wir, so weit wir bis jetzt sind, nicht das Geringste. Solche Lücken unserer Kenntniss pflegt man nun freilich durch die Voraussetzung auszufüllen, dass eine Schrift, die an einem oder an zwei Orten im Gebrauch war, der gleichen Anerkennung in der ganzen Kirche sich erfreut habe, dass sich ein Kirchenvater, wie Justin, keines Evangeliums bedient hätte, von dessen Aechtheit er sich nicht auf untadelhafte Weise überzeugt hatte, aber woher nimmt man das Recht zu derartigen Annahmen? Wer sich auch nur mit einiger Unbefangenheit in den Schriften jener Zeit umgesehen hat, der muss wissen, dass auch den ausgezeichnetsten unter den älteren Kirchenlehrern nicht blos die Kunst der historischen Kritik, sondern sogar der Begriff derselben so gut, wie ganz, fehlte, und dass die Anerkennung oder Verwerfung einer kirchlichen Schrift, so weit uns irgend ein Urtheil darüber möglich ist, nie durch historische, sondern immer

nur durch dogmatische Gründe, durch theologische, religiöse und kirchliche Interessen, bestimmt war [1]). So wenig es geschichtliche Forschungen waren, welche Marcion bei der Ueberarbeitung unsers Lukas geleitet haben, ebensowenig wird dieser Gesichtspunkt seine Anerkennung desselben entschieden haben, sondern er legte dieses Evangelium zu Grunde, weil es ihm unter den damals vorhandenen die geringsten Schwierigkeiten und die besten Anhaltspunkte für sein eigenes System zu gewähren schien, vielleicht wohl auch, weil es den Namen eines Pauliners an der Stirne trug. Nicht anders verfuhren aber ihrerseits auch die katholischen Kirchenlehrer, und dass Justin von dieser Gewohnheit eine Ausnahme gemacht hätte, ist nach allem, was wir sonst von ihm wissen, mehr als unwahrscheinlich. Von dem nächsten Hauptzeugen, dem Verfasser der clementinischen Homilien, wird wohl Niemand erwarten, dass er die Schriften, die er benützt hat, mit dem Auge des kritischen Geschichtsforschers musterte. Wenn sich endlich um's Jahr 170 allmählig ein allgemeinerer Gebrauch des dritten Evangeliums zeigt, so liegt dieser Zeitpunkt von dem ersten erweislichen Vorkommen dieser Schrift schon so weit ab, dass man daraus nichts mehr über ihren Ursprung schliessen kann. Man hat zwar in dieser Beziehung besonders auf die Benützung der kirchlichen Evangelien durch die Gnostiker grossen Werth gelegt. Diese Häretiker, hat man gesagt, würden Schriften, die ihrer eigenen Denkweise so sehr widerstrebten, gewiss nicht gebraucht haben, wenn sie nicht durch die Stimme der Kirche, durch die Macht einer allgemeinen und festbegründeten Ueberlieferung dazu genöthigt waren. Allein die Gnostiker hatten im Allgemeinen gar nicht die Absicht, sich von der Kirche und der kirchlichen Ueberlieferung zu trennen, sie wollten gerade die wahren Schüler Christi sein, und sie mussten sich desshalb bemühen, so viel, wie möglich, ihre Uebereinstimmung mit der Lehre Christi nachzuweisen. Hiefür boten ihnen aber die Schriften, welche einem entwickelteren Standpunkt angehören, wie die Evangelien des Lukas und des Johannes, ungleich mehr Haltpunkte, als die, welche ihrem Hauptgegner, dem Judenchristenthum, näher standen. Es lag daher in der Natur der Sache, und es spricht nicht für die unzweifelhafte kirchliche Anerkennung dieser Schriften, sondern nur für ihre

1) M. vgl. hierüber Schwegler nachap. Zeit. I, 45 ff. 74 ff. Baur der Krit. und der Fanatiker S. 64 ff. und meine Bemerkungen Theol. Jahrbb. IV, 640 ff. VI, 145 ff.

grössere Verwandtschaft mit der gnostischen Denkweise, wenn wir in der Zeit vor Irenäus sowohl Lukas, als Johannes, von den Gnostikern noch eifriger, als von den katholischen Kirchenlehrern, benützt und erklärt sehen. Sofern sich aber hiebei Schwierigkeiten herausstellten, so war doch das Mittel dagegen längst gefunden. Man brauchte die Bücher, die ihrem wahren Sinn nach der gnostischen Dogmatik vielfach widerstrebten, darum nicht zu verwerfen, man brauchte sie nicht einmal mit Marcion zu verstümmeln; schon seit mehr als vier Jahrhunderten hatten die griechischen Allegoristen, seit zweien die jüdischen Alexandriner den Weg gezeigt, um solche Gegensätze auszugleichen. Es ist bekannt, in welchem Umfang namentlich die Valentinianer dieses Hülfsmittel, die allegorische Schrifterklärung, anwandten; was hätte sie da von der Anerkennung der Schriften abhalten sollen, deren sie nun doch einmal schwer entrathen konnten?

Durch die äusseren Zeugnisse ist mithin selbst für das Evangelium die Möglichkeit der Unächtheit und eines verhältnissmässig späten Ursprungs nicht ausgeschlossen. Noch weit weniger, wie natürlich, für die Apostelgeschichte, deren erste sichere Spur uns erst um's Jahr 170 begegnet, denn ob sie mit dem Evangelium den gleichen Verfasser hat, ist jedenfalls erst zu untersuchen. Ihre Aechtheit bleibt aber auch dann ebenso zweifelhaft, wie die des Evangeliums, und für ihre Abfassungszeit könnten wir immerhin, wenn es die inneren Merkmale verlangen sollten, um mehrere Jahre, möglicherweise um Jahrzehende, weiter herabgehen. Was endlich die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen betrifft, so lassen uns die Zeugnisse, die wir gehört haben, hierüber gänzlich im Dunkeln. Denn wenn es schon bei einem Schriftsteller, dessen Persönlichkeit und Verhältnisse wir kennen, sehr schwer ist, ein Urtheil über seine Zuverlässigkeit anderswoher zu gewinnen, als aus seinen Schriften, so wird diess zur völligen Unmöglichkeit bei einem solchen, über dessen Person, Zeit und Verhältnisse wir so gut wie nichts wissen; wir mögen immerhin geneigt sein, seiner Wahrheitsliebe und seiner schriftstellerischen Befähigung das Beste zuzutrauen, aber um mehr, als ein Vorurtheil oder ein vorläufiger Eindruck zu sein, wird sich diese gute Meinung durch eine strenge Kritik des Einzelnen zu bewähren haben, abgesehen davon wissen wir keines von beiden, weder dass der Schriftsteller die Wahrheit sagen konnte, noch auch dass er es wollte, wir kennen seine historischen Quellen und Hülfsmittel so wenig, als seinen Stand-

punkt, wir sind durchaus nicht sicher darüber, dass er uns überhaupt eine streng geschichtliche Darstellung geben will, noch weniger darüber, dass ihm die Aufgabe einer solchen Darstellung klar war, und dass er die Mittel hatte, ihr zu genügen. So wenig wir daher zu der Untersuchung über den geschichtlichen Inhalt unsers Buchs, welche uns im Weiteren zunächst obliegt, die Voraussetzung seiner Unächtheit und Unzuverlässigkeit mitbringen dürfen, ebensowenig dürfen wir von der entgegengesetzten Voraussetzung ausgehen, die Glaubwürdigkeit seiner Erzählungen lässt sich zum Voraus weder behaupten, noch verneinen, und wie es sich in Wirklichkeit damit verhält, dafür wird nur die Beschaffenheit dieser Erzählungen selbst das entscheidende Merkmal an die Hand geben.

Zweite Abtheilung.

Der geschichtliche Inhalt der Apostelgeschichte.

Wir können in den Erzählungen der Apostelgeschichte dreierlei Bestandtheile unterscheiden. Die fünf ersten Kapitel nebst dem zwölften beschäftigen sich ausschliesslich mit den Uraposteln und der jerusalemitischen Gemeinde. In dem Abschnitt c. 6—11, von dem nur die Episode über Paulus c. 9, 1—30 in Abzug kommt, treten den palästinensischen Aposteln die zwei Hellenisten Stephanus und Philippus als handelnde Personen zur Seite, der Schauplatz der Handlung erweitert sich über ganz Palästina mit Einschluss Samariens, und den Hauptinhalt derselben bilden die Vorgänge, welche die Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden vorbereiten. Eine dritte Gruppe von Erzählungen, c. 9, 1—30 und den ganzen Rest der Schrift vom 13. Kapitel an umfassend, dreht sich um die Person und die Wirksamkeit des Apostels Paulus, und berücksichtigt die Urgemeinde mit ihren Aposteln nur noch so weit sie mit ihm in Berührung kommen. Es ist nun zu untersuchen, wie es sich mit der Geschichtlichkeit der Berichte verhält, die uns hier gegeben sind.

Erster Abschnitt.

Die Urapostel und die Gemeinde zu Jerusalem.

1. Die Himmelfahrt und die Apostelwahl.

Die Apostelgeschichte knüpft durch den Bericht über die Himmelfahrt Christi c. 1, 1—11 unmittelbar an den Schluss der evangelischen Erzählung an. Wie es sich mit diesem Faktum selbst

verhält, mag um so eher der Kritik der evangelischen Geschichte zur Entscheidung überlassen werden, je unumwundener wir anerkennen müssen, dass dieselbe in dieser Beziehung schon durch Strauss (L. J. 3. A. §. 141) zum Abschluss gebracht ist; nur das Verhältniss unserer Darstellung zu der des dritten Evangeliums c. 24, 45—53 bedarf um des Späteren willen einer ausdrücklichen Beleuchtung. Auf die grössere Ausführlichkeit der Apostelgeschichte, die Engelserscheinung u. s. w. wollen wir hier kein Gewicht legen, sondern nur die wirklich unvereinbaren Züge in beiden Berichten hervorheben. Es finden sich zwischen ihnen im Ganzen vier Differenzen. 1) Als der Ort der Himmelfahrt wird im Evangelium Bethanien genannt, hier V. 12 der Oelberg; 2) die Zeit der Himmelfahrt fällt nach der Apostelgeschichte auf den vierzigsten Tag nach der Auferstehung, nach dem Evangelium auf den Auferstehungstag selbst; 3) die Worte Jesu vor der Himmelfahrt lauten bei beiden nicht ganz gleich; dieselben scheinen endlich 4) von dem Evangelium nach Jerusalem, von der Apostelgeschichte an den Ort der Himmelfahrt verlegt zu werden. Von diesen Differenzen hat nun die erste nichts auf sich, denn Bethanien lag am Oelberg, die Gegend von Bethanien ist daher eben das ὄρος ἐλαιῶνος, auch die dritte ist nicht sehr erheblich, da die Stellen L. 24, 47—49 und Apg. 1, 4. 8 doch im Sinn der Hauptsache nach übereinstimmen, und über die vierte möchte man sich durch die Annahme, jene Worte seien auf dem Wege von Jerusalem an den Oelberg gesprochen worden, oder noch einfacher durch die Anerkennung einer kleinen Ungenauigkeit hinwegsetzen, wenn sie nicht bereits mit der eingreifenderen Abweichung hinsichtlihh der Zeit der Himmelfahrt zusammenhienge. Das Evangelium denkt sich nämlich jene Worte offenbar noch am Abend des Auferstehungstages gesprochen, wie diess aus c. 24, 21. 33. 36. 44 f. unwidersprechlich hervorgeht, [1]) und da sie nun zugleich ebensowohl durch ihren Inhalt, als durch die übereinstimmende Angabe der beiden Berichte, in die Zeit unmittelbar vor der Himmelfahrt verwiesen werden, so ist augenscheinlich, dass diese dem Evangelium zufolge noch am Auferstehungstag selbst stattfand, wo-

[1]) Dass an Einem Tage für alle diese Vorgänge kein Raum gewesen wäre (Lange ap. Zeit. I, 85) ist vielleicht richtig, kann aber gegen den exegetischen Augenschein nichts beweisen, sonst müsste auch jede andere geschichtliche Unwahrscheinlichkeit zur Umdeutung der Berichte ein Recht geben.

gegen sie von der Apostelgeschichte um vierzig Tage später gesetzt wird. Um diesem Widerspruch zu entgehen, läugnete die ältere Harmonistik (z. B. Bengel's Gnomon zu Apg. 1, 4), dass die Reden Jesu im Evangelium mit denen in der Apostelgeschichte zusammenfallen; jene sollten am Auferstehungstag, diese vierzig Tage später gesprochen sein, und Jesus sollte Apg. 1, 4, wie auch Meyer z. d. St. annimmt, eben auf seine frühere Verheissung L. 24, 49 zurückweisen. Diese Annahme ist jedoch schon wegen der klaren Beziehung von Apg. 1, 4 auf den folgenden 5. Vers unzulässig, es ist aber auch die Verwandtschaft der beiderseitigen Aussprüche viel zu gross, um sie ganz verschiedenen Zeiten und Anlässen zuzuweisen. Zudem passte der Befehl 24, 49, bis zum Empfang des heil. Geistes in Jerusalem zu bleiben, nur zur letzten Zusammenkunft Jesu mit den Jüngern; bei einer früheren hätte er sie nicht auf die Geistesmittheilung, sondern auf seine persönlichen weiteren Anordnungen verweisen müssen. Wenn endlich 24, 50 die Erzählung von der Himmelfahrt an eben diese Rede mit einem einfachen: ἐξήγαγε δὲ αὐτοὺς ἔξω angeknüpft wird, so ist doch wohl klar, dass sich der Verfasser hier nicht, wie Apg. 1, 3, zwischen beide eine Zwischenzeit von vierzig Tagen, mit mehrfachen Erscheinungen des Auferstandenen und weiteren Lehrreden Jesu, hineindenkt. Ebenso unhaltbar ist aber auch die Annahme von Olshausen z. Apg. 1, 6, dass nur die Zusammenkunft unsers vierten Verses mit der vom Lukasevangelium erzählten identisch sei, V. 6 dagegen eine von dieser verschiedene Zusammenkunft am Himmelfahrtstag erzählt werde; denn für's Erste schildert das Evangelium die von ihm berichtete Unterredung Jesu mit den Jüngern, nach dem eben Bemerkten, deutlich genug als die letzte, der Himmelfahrt unmittelbar vorangehende, sodann weist Apg. 1, 6 durch das οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ebenso unverkennbar auf V. 4 zurück, als V. 7 durch die Frage: κύριε εἰ ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ; (die Apostel glauben die Aufrichtung des messianischen Reichs nahe, weil Jesus die nahe Erfüllung der ἐπαγγελία τοῦ πατρὸς in Aussicht gestellt hat); endlich sind die Worte, welche das Evangelium V. 47 ff. Jesus in den Mund legt, in der Apg. an V. 4 und 8 vertheilt, welche demnach unmöglich verschiedenen Zeiten zugewiesen werden können. Es bleibt daher nichts übrig, als die Anerkennung des bedenklichen Umstands, dass die Zeit der Himmelfahrt in den beiden lukanischen Berichten widersprechend be-

stimmt wird.[1]) Wie diese Erscheinung zu erklären ist, und welche Folgerungen sich daraus ergeben, kann erst später untersucht werden, hier handelte es sich vorerst nur um den Thatbestand als solchen.

Nach der Himmelfahrt, erzählt die Apostelgeschichte weiter, c. 1, 12—26, kehrten die Apostel nach Jerusalem zurück, und blieben hier mit ihren Freunden zum Gebet versammelt. In dieser Zeit wurde auf den Vorschlag des Petrus die Lücke, welche durch Judas Verrath im Apostelverein entstanden war, ausgefüllt, indem unter Theilnahme der sämmtlichen Messiasgläubigen Barsabas und Matthias als Ersatzmänner aufgestellt, und unter diesen durch das Loos für Matthias entschieden wurde. Diese Erzählung wäre ihrem allgemeinen Inhalt nach ziemlich unverfänglich, und nur aus dem Zusammenhang, in dem sie steht, würden Zweifel gegen sie erwachsen, einerseits sofern sie ebenso, wie schon der Bericht über die Himmelfahrt, voraussetzt, dass die Apostel nach dem Tod Jesu fortwährend in Jerusalem geblieben seien, andererseits sofern sie mit dem Pfingstfest als seine unmittelbare Vorbereitung auf's Engste zusammenhängt, und fast nothwendig mit ihm steht und fällt. (Den ersten von diesen Punkten hat schon Strauss[2]) mit gewohnter Schärfe beleuchtet, und seine Gründe sind bis jetzt nicht widerlegt, auf den andern werden wir noch später zurückzukommen veranlasst sein.) Aber auch abgesehen von diesem Zusammenhang enthält die nähere Ausführung unsers Berichts Manches, dessen Geschichtlichkeit sich schwer festhalten lässt. Petrus kann die Worte, welche ihm hier in den Mund gelegt werden, nicht wohl so gesprochen haben. Darauf zwar möchten wir kein Gewicht legen, dass die zwei Psalmstellen Ps. 69, 26. 109, 8 im 16ten V. als eine einzige behandelt werden, denn solche Ungenauigkeiten im Citiren finden sich auch sonst, und liessen sich im Zweifelsfall dem Apostel Petrus so gut zutrauen, als dem Lukas; ebensowenig auf die materielle Unrichtigkeit der Deutung, welche den beiden Stellen gegeben wird[3]),

---

[1]) Was neuestens Baumgarten (die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. 1852. I, 11) sagt, um den Widerspruch aufzulösen, ist mir für meine Person völlig unverständlich.

[2]) L. J. 3. A. §. 136.

[3]) Man vgl. darüber die Commentatoren zu den Psalmstellen und Meyer z. Apg. 1, 20.

denn auch diese bei Petrus für unmöglich zu erklären, haben wir keinen Grund. Dagegen ist es sehr unwahrscheinlich, dass Petrus vor einer Versammlung jerusalemitischer Christen, höchstens 6—7 Wochen nach dem Verrath und Ende des Judas, diesen ganzen Vorgang wie etwas ganz Neues erzählt, dass er vor ihnen von den Bewohnern Jerusalems den Ausdruck *πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλὴμ* gebraucht, dass er, der doch wohl aramäisch redete, das aramäische חֲקַל דְּמָא durch eine griechische Uebersetzung erläutert, dass er vollends seine eigene und der Zuhörer Muttersprache wie ein völlig Fremder als die *ἰδία διάλεκτος αὐτῶν* bezeichnet hätte. Diese Bemerkung hat sich selbst Auslegern, wie Olshausen, so unabweisbar aufgedrungen, dass sie die Glaubwürdigkeit unserer Erzählung nur durch die Annahme zu retten wussten, V. 18 und 19, oder doch V. 19 sei ein erläuterndes Einschiebsel des Verfassers [1]. Aber ein solches Einschiebsel kann theils überhaupt nicht ohne alle Ankündigung oder Andeutung gemacht werden, theils würde es im vorliegenden Fall den Zusammenhang der Rede des Petrus, welche unter Beibehaltung der beiden Verse ganz fliessend und natürlich fortgeht, gänzlich zerstören. Lässt man beide weg, so tritt V. 17 äusserst störend zwischen V. 16 und 20 und weder das *ὅτι* am Anfang des einen, noch das *γὰρ* am Anfang des andern ist zu ertragen, wozu noch kommt, dass sich die *ἔπαυλις* V. 20 sichtbar auf das *χωρίον* V. 18 zurückbezieht. Theilt man (mit Kuinöl) nur V. 19 dem Berichterstatter zu, so bleibt doch immer das Unpassende der Erzählung über das Schicksal des Verräthers, und wenn die übrigen Schwierigkeiten theilweise wegfallen, so ist dafür der mit dem Vorhergehenden durch ein einfaches *καὶ* verbundene und in ganz gleicher Construction fortfahrende V. 19 noch weniger, als V. 18 und 19 zusammen, von der petrinischen Rede zu trennen. Kann sich aber Petrus über das Ende des Judas nicht so ausgedrückt haben, wie er hier thut, so ist auch dieses Ereigniss selbst schwerlich so vorgefallen, wie unsere Stelle berichtet. Die vorliegende Darstellung ist mit der Erzählung des Matthäus vom Tod des Verräthers schlechthin unvereinbar. Nach Matthäus kommt Judas durch Selbstmord um, nach Lukas durch ein zur Strafe über ihn verhängtes Unglück, nach Jenem endet er durch den

---

[1]) Der ersteren Ansicht ist auch Schleiermacher Einleit. in's N. T. S. 372.

Strick, nach Diesem durch einen Fall, nach Jenem wird der Blutacker erst nach dem Tode des Judas von den Priestern für den bekannten Zweck gekauft, nach Diesem wird er von Judas selbst zu eigenem Besitz um den Verrätherlohn erworben. Dazu kommt die bedenkliche Verwandtschaft unsers Berichts mit dem apokryphischen des Papias, und der Umstand, dass die christliche Sage theils in der allgemeinen Voraussetzung einer ausgezeichneten Strafe, die den Verräther ereilt haben müsse, theils in den verschiedenen alttestamentlichen Stellen, die auf ihn gedeutet werden konnten, Anlass genug hatte, um die beiden Berichte über das Ende des Judas selbst ohne alle geschichtliche Grundlage oder auf Grund der einfachen Thatsache seines frühen Todes auszubilden. Da aber diess Alles von Strauss[1]) schon erschöpfend erörtert ist, so wollen wir uns mit diesen Andeutungen begnügen, und nur das mag noch bemerkt werden, dass auch sonst in der alten Sage ausgezeichnete Feinde der christlichen Sache durch einen Fall umkommen. Ausser dem Magier Simon, welchen das Wort des Petrus aus den Lüften herabgestürzt haben soll, heisst es auch von seinem Vorgänger Dositheus in den Clementinen II, 24: *ἐκείνου τοῦ Σίμωνος στάντος, αὐτὸς πεσὼν ἐτελεύτησεν.* Wie hier die Selbsterhebung der Häretiker, die zugleich ihr Abfall vom wahren Glauben ist, durch einen tödtlichen Fall bestraft wird, so ergeht eine ähnliche Strafe über den Verräther, welcher sich mit dem ruchlos erworbenen Besitz gütlich thun möchte: auf seinem Besitzthum selbst wird er niedergestürzt, um in den Ort der Strafe zu fahren. Je leichter sich aber so der Bericht unserer Schrift über den Tod des Judas auch ohne geschichtlichen Grund erklären lässt, je zweifelhafter andererseits seine Richtigkeit und sein petrinischer Ursprung durch die oben bemerkten Umstände werden muss, und je unläugbarer aus V. 18 und 19 hervorgeht, dass die hier dem Petrus in den Mund gelegten Worte so, wie sie unsere Schrift berichtet, nicht von ihm gesprochen sein können, um so problematischer erscheint die ganze mit dieser Rede in Verbindung stehende Erzählung von der Apostelwahl, und es darf nur noch der anderweitige geschichtliche Zusammenhang derselben wankend werden, um auch ihre Thatsächlichkeit vollends in Frage zu stellen. Dieser Zusammenhang liegt nun rückwärts in dem Bericht über die Himmelfahrt, dessen Prüfung wir der Evangelienkritik

[1]) L. J. 3. A. §. 128.

überlassen mussten, vorwärts dagegen in den Ereignissen des Pfingstfestes, denen wir uns sofort zuwenden müssen.

2. Das Pfingstfest.

In der Erzählung unsers zweiten Kapitels über die Pfingstbegebenheit ziehen zuerst die im zweiten und dritten Vers berichteten Erscheinungen unsere Aufmerksamkeit auf sich. Diese Erscheinungen werden wohl auf Jeden beim ersten Anblick den Eindruck des Wunderbaren hervorbringen. Ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥςπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον, οὗ ἦσαν καθήμενοι· καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡςεὶ πυρὸς, ἐκάθισέ τε ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν. Diess sieht unstreitig nichts weniger als natürlich aus. Der neueren Exegese jedoch war das Wunder theilweise anstössig, und sie bemühte sich, es durch natürliche Erklärung zu entfernen. Diese selbst nahm eine doppelte Richtung: sie gab entweder die Thatsache als äusseren Vorfall zu, bestritt dagegen ihren wunderbaren Charakter, oder sie liess den letzteren stehen, verlegte aber dafür die Thatsache aus der Welt der äusseren Wirklichkeit in die der Vorstellung, der Vision. Nach der erstern Voraussetzung wäre der Vorfall, um den es sich handelt, mit einem Gewitter, oder mit einem Sturm bei gewitterschwangerer Luft in Verbindung gestanden, und die feurigen Zungen wären Flammen eines an dem Versammlungssaal niederfahrenden Blitzes, oder elektrische Funken, wie sie sich auch sonst zuweilen bei schwüler Luft an Menschen, Thieren und leblosen Gegenständen entladen. Allein weder die eine noch die andere dieser elektrischen Erscheinungen könnte so beschrieben werden, wie hier geschieht, die γλῶσσαι πυρὸς lassen sich schon wegen ihrer unverkennbaren Beziehung auf das γλώσσαις λαλεῖν nicht unbestimmt von Flammen oder Funken erklären, und auch der Ausdruck verlangt die eigentliche Bedeutung dieses Wortes: es heisst nicht ὡςεὶ γλῶσσαι πυρὸς, sondern γλῶσσαι, ὡςεὶ πυρὸς, das ὡςεὶ bezieht sich nicht auf die Zungengestalt, sondern auf die feurige Substanz dieser Zungen. Zungen aber, wenn auch feurig aussehende, sind etwas Anderes als elektrische Funken; dass vollends solche Funken an einer ganzen Versammlung zum Vorschein kommen, oder genauer, an alle einzelnen Mitglieder einer solchen Versammlung sich vertheilen und auf sie setzen, oder dass ein Blitz eben dieses thun sollte, ohne auch nur eine dieser Personen zu beschädigen, wird wohl Nie-

maud ohne ein Wunder denkbar finden. Heinrichs [1]) nimmt daher an, dass die Jünger, in dem Gewitter das Herabkommen des Geistes erblickend, die mit demselben verbundenen Erscheinungen aus eigenen Mitteln vergrössert und ausgeschmückt haben, und hiemit geht diese Form der natürlichen Erklärung in die zweite, auch von Neander [2]) zulässig befundene über, wornach der ganze Vorgang eine durch ausserordentliche Naturerscheinungen nur veranlasste Vision gewesen wäre. Ist aber auch eine derartige Vision einer ganzen Versammlung nicht ohne Beispiel, so hat doch unser Verfasser offenbar nicht die Absicht, einen solchen blos inneren Vorgang zu schildern; wenn er vielmehr das Brausen V. 2 ganz als etwas Faktisches behandelt, wenn er ebenso das ἐκάθισε in eigenem Namen ausspricht, wenn er endlich das Erfülltwerden mit dem Geiste, das einer Vision schon vorangegangen sein müsste, erst auf die Vertheilung der feurigen Zungen folgen lässt, und das Zungenreden mit der Zungenvertheilung in unverkennbaren Causalzusammenhang setzt, so lässt er uns keinen Augenblick darüber im Zweifel, dass er diese Erscheinungen als etwas äusserlich Reales betrachtet wissen will. Wir müssten daher noch einen Schritt weiter gehen und annehmen, dass entweder die Versammelten selbst den inneren Vorgang mit einem äussern verwechselt, oder dass die Ueberlieferung, der unser Verfasser folgte, jenen in diesen umgebildet habe. Im erstern Fall könnte freilich der Geist, welcher die Jünger erfüllte, nicht das πνεῦμα τῆς ἀληθείας gewesen sein, sondern eher ein Geist der Schwärmerei, dessen sofortige wunderbare Wirkungen wir nicht begreifen würden; im andern Fall ist es allerdings möglich, dass unserem Bericht als Thatsächliches eine Vision zu Grunde liegt, ebenso möglich ist aber auch, dass wir ein ganz anderes Faktum, oder auch gar kein Faktum vor uns haben, denn eine Ueberlieferung, welche Visionen mit objektiven Vorgängen verwechselt, würde ihren Gegenstand so vollständig entstellen, dass sie keinen weiteren Anspruch auf Gültigkeit machen könnte. Diese ganze natürliche Erklärung führt daher nur dazu, die Glaubwürdigkeit des vorliegenden Berichts überhaupt in Frage zu stellen, und das Thatsächliche der betreffenden Vorgänge als etwas Problematisches erscheinen zu lassen,

---

1) In dem Exkurs über unsere Stelle S. 319.

2) Geschichte der Pflanzung und Leitung d. christl. Kirche durch die Apostel. 4. A. S. 14.

hinsichtlich dessen die Kritik vollkommen freie Hand hat, sich für die eine oder die andere Ansicht zu entscheiden, falls sich anderweitige Entscheidungsgründe finden sollten. Sehen wir, ob uns solche im weiteren Verlauf der Erzählung begegnen.

Es führt diess auf die vielbesprochene Frage über das γλώσσαις λαλεῖν. Diese Erscheinung wurde bekanntlich von der ganzen älteren Exegese, so weit unsere Kenntniss derselben hinaufreicht, von einem wunderbaren Reden in fremden Sprachen verstanden. Die versammelten Christen hätten demnach, in Folge einer wunderbaren Geisteswirkung, auf einmal in verschiedenen ihnen bisher unbekannten Sprachen geredet, deren Kenntniss ihnen sofort, wie man in der Regel voraussetzt, zum Behuf der apostolischen Verkündigung geblieben sein soll. Doch findet sich schon frühe auch die Vorstellung, der noch in neuerer Zeit Einzelne [1]) den Vorzug ertheilt haben, dass die Jünger zwar alle in ihrer Muttersprache, der aramäischen, geredet, die Zuhörer dagegen sie in der ihrigen verstanden haben, dass also das Wunder nicht sowohl ein Sprech- als ein Hörwunder gewesen wäre. Beiderlei Vorstellungen wollte Billroth [2]) dahin vereinigen, dass das γλώσσαις λαλεῖν in dem Reden einer Sprache bestanden habe, welche die verschiedenen Elemente der historisch wirklichen Sprachen in sich vereinigte, einer Art Elementar- oder Ursprache, aus der sich dann jeder der Zuhörer seine besondere Sprache herausgehört haben müsste. Diese Abentheuerlichkeit nun lassen wir billig auf sich beruhen, mag dann, wer Lust hat, die Ursprache in den berühmten Gärten der Hesperiden [3]) aufsuchen, wo sie ohne Zweifel der Mensch-an-sich spricht, wenn er dem Gaste vom Obst-an-sich anbietet. Die Annahme eines Hörwunders wird zwar dazu benützt, unsern Vorgang durch die Analogie des thierischen Magnetismus der gewöhnlichen Wirklichkeit näher zu bringen; wäre aber dieser Gewinn auch weniger zweideutig, als er sich zeigen wird, so wären wir

---

[1]) Ein Ungenannter in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1828, 433. Schneckenburger Beiträge zur Einl. in's N. T. S. 84. Vgl. dazu, was Neander S. 16 aus Greg. Naz. Or. 44. S. 715 anführt. In der Schrift über den Zweck der Apg. S. 201 f. lässt es Schneckenburger unentschieden, ob der Verfasser an ein Hör- oder Sprechwunder gedacht wissen wolle, und ebensowenig lässt er sich hier auf die Frage über den objektiven Thatbestand ein.

[2]) Commentar zu den Korintherbriefen S. 177 ff.

[3]) Strauss, Glaubensl. II, 222. I, 246.

doch im vorliegenden Fall durch unsern Text genöthigt, darauf zu verzichten; denn wenn es in diesem geradezu heisst: ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι, so kann die Meinung des Berichterstatters unmöglich die sein, dass die Sprechenden nicht ἑτέραις, sondern ταῖς αὐταῖς γλώσσαις geredet haben, wie sonst, und nur die Hörenden sie ἐν ἑτέραις γλώσσαις verstanden, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀκούειν. Es bliebe daher von hier aus nur übrig, dem Erzähler eine unrichtige Auffassung des Vorgangs schuld zu geben, eine Annahme, zu der wir um so weniger Grund haben, je weniger für seine Denkbarkeit dadurch gewonnen wird; denn weit entfernt, die Sache begreiflich zu machen, führt diese Erklärung nur noch die weitere Schwierigkeit mit sich, dass die Erfüllung der Jünger mit dem Geist eine wunderbare Wirkung auf das Auffassungsvermögen des Volkes gehabt hätte, das nicht vom Geist erfüllt war.

Halten wir uns nun an die gewöhnliche supranaturalistische Auffassung unserer Erzählung, der zufolge die versammelten Christen wirklich in fremden Sprachen geredet haben müssten, die ihnen früher nicht bekannt waren, so sind es freilich keine geringen Schwierigkeiten, von denen diese Vorstellung gedrückt wird. Diese Schwierigkeiten liegen theils in ihr selbst, theils entstehen sie bei der Vergleichung des Zungenredens, von dem uns Paulus im ersten Korintherbrief Kunde giebt. Fassen wir unsern Vorgang zunächst für sich in's Auge, so könnte die plötzliche Mittheilung der Fertigkeit, in fremden Sprachen zu reden, nur als das absolute Wunder betrachtet werden. Die Annahme eines solchen Wunders widerspricht aber einer richtigen Ansicht von der göttlichen Wirksamkeit und von dem Verhältniss Gottes zur Welt, und in unserem Fall im Besondern einer richtigen Ansicht vom Wesen des menschlichen Geistes. Die Zusammensetzung und die Eigenschaften eines Körpers können durch äussere Einwirkung verändert werden, aber geistige Fertigkeiten entstehen nur durch Selbstthätigkeit, durch Uebung, und eben das ist es, wodurch sich der Geist vom Stoff unterscheidet, dass er frei ist, dass nichts in ihm ist, was er nicht selbstthätig in sich gesetzt hat. Die äusserliche und momentane Eingiessung einer geistigen Fertigkeit ist eine sich selbst aufhebende Vorstellung. Oder wenn man unberechtigterweise an diesem dogmatischen Grund Anstoss nehmen sollte: dass ein derartiges Wunder wirklich geschehen sei, widerspricht der Analogie

aller beglaubigten Erfahrung, dass es von einem Einzelnen oder von der Sage fingirt sei, entspricht ihr, wenn daher der Geschichtschreiber nur zwischen diesen beiden Fällen die Wahl hat, so muss er sich nach Gesetzen historischer Wahrscheinlichkeit unter allen Umständen unbedingt für den zweiten entscheiden. Er müsste diess, selbst wenn ein Augenzeuge des angeblichen Wunders vor ihm stände, er muss es um so mehr, wenn er es mit einer Darstellung zu thun hat, die erweislich von keinem Augenzeugen herrührend, möglicherweise um einige Menschenalter von dem fraglichen Ereigniss abliegt [1]). Dieses Bedenken wird dadurch in der That nicht beseitigt, dass man uns mit Olshausen (z. d. St.) und Bäumlein [2]) auf die schon erwähnte Analogie magnetischer Zustände verweist, in denen es gleichfalls vorgekommen sein soll, dass Somnambülen eine Sprache redeten, die nur denen bekannt war, mit welchen sie in Rapport standen. Denn wäre auch diese angebliche Thatsache ebenso glaubwürdig und beglaubigt, als sie beides nicht ist, so würde doch daraus nicht das Geringste für einen Fall folgen, in dem weder an Somnambulismus noch an magnetischen Rapport zu denken ist; davon

---

[1]) In dem Obigen liegt zugleich die Antwort auf die oftgehörte Behauptung, dass es unerlaubt sei, eine Erzählung blos um ihres wunderbaren Charakters willen zu verwerfen. Die Unmöglichkeit und Unglaublichkeit des Wunders gehört gerade ebensogut zu den Voraussetzungen jeder historischen Kritik, wie alle andern innern Merkmale, nach denen sich diese bei der Entscheidung über den Thatbestand zu richten hat, so gut, wie z. B. die Unmöglichkeit, dass widersprechende Nachrichten zugleich wahr sein können u. s. w., und wer jene nicht zugiebt, der wird sich, wie diess die tägliche Erfahrung bestätigt, auch diesen mit leichter Mühe zu entziehen wissen. Auf jedem andern Gebiete der Geschichtsforschung wird diess unbedenklich zugegeben, warum es auf dem der biblischen Geschichte anders sein sollte, lässt sich nicht absehen. Jedenfalls läge die Beweislast hier denen ob, welche für dieses Gebiet ganz eigenthümliche, von allem sonst Anerkannten abweichende Gesetze in Anspruch nehmen, nicht denen, welche auch hier nur nach den allgemeinen Grundsätzen der historischen Kritik verfahren. Der Beweis wird aber wohl schwerlich geführt, und die ganze Phalanx von Gründen wird schwerlich entkräftet werden, mit denen von Spinoza und Hume bis auf Strauss herab die Möglichkeit und Erkennbarkeit des Wunders bestritten worden ist. Bis dahin aber sind wir in unserem Rechte, wenn wir die Undenkbarkeit des Wunders voraussetzen, und auch in der folgenden Untersuchung ohne weitere Bemerkung dieser Voraussetzung gemäss verfahren.

[2]) In seiner Abhandlung über das γλ. λαλεῖν in den Studien der ev. Geistlichkeit Würtembergs VI, 2, 118.

nicht zu reden, dass die Jünger nach V. 4. in fremden Zungen zu sprechen anfiengen, noch ehe das Volk da war, mit dem sie angeblich in Rapport standen [1]). Dagegen tritt die ganze Undenkbarkeit des voraussetzlichen Wunders nur um so heller in's Licht, wenn wir fragen, für welchen Zweck denn eine so beispiellose Zerreissung der natürlichen Gesetze nöthig war? Die ältere Theologie ist der Meinung, die Apostel haben die Sprachengabe erhalten, um durch dieselbe zur allgemeinen Verkündigung des Evangeliums befähigt zu werden. Aber für's Erste waren unter den Versammelten am Pfingstfest — um des Hauptmanns Cornelius c. 10 und der Johannesjünger c. 19 nicht zu erwähnen — ohne Zweifel die Wenigsten im Fall, von dieser Befähigung jemals in ihrem Leben Gebrauch zu machen, selbst wenn man bei den ἅπαντες c. 2, 1 nur an die Apostel, und nicht vielmehr an die sämmtlichen c. 1, 14 Erwähnten denken wollte, wie man doch nach eben dieser Stelle zu thun kaum umhin kann; denn auch von den Aposteln scheinen die Meisten keine weiteren Missionsreisen gemacht zu haben. Aber auch die, welche diess thaten, bedurften dazu — zweitens — durchaus nicht aller der Sprachen, welche unser V. 9—11 aufzählt, sondern es liess sich mit dem Griechischen und Aramäischen, den beiden palästinensischen Landessprachen, die ihnen schon vorher bekannt sein mussten, damals fast überall auskommen. Drittens endlich giebt auch die Geschichte kein einziges Beispiel von der Anwendung der Sprachengabe für den Zweck der evangelischen Verkündigung, sondern statt dessen ausdrücklich mehrere Belege für das Gegentheil an die Hand: aus Apg. 14, 11 ff. geht hervor, dass Paulus nicht lykaonisch verstand, obwohl er nach 1 Kor. 14, 18 im Zungenreden stark war, und von Petrus berichtet eine uralte Ueberlieferung [2]), dass er sich des Markus als Dollmetschers bedient habe.

---

[1]) Dasselbe gilt auch von der Erklärung, welche dem Sprechwunder ein Hörwunder substituirt, um nun dieses aus dem Somnambulismus zu erläutern; ausserdem würde aber diese Erklärung zu der seltsamen Vorstellung hinführen, dass die aus Neugier zusammengelaufene Menge auf einmal in lauter Somnambülen verwandelt worden sein müsste.

[2]) Papias b. Eus. K. G. III, 39, 7. Iren. III, 1. u. A. s. de Wette Einl. in's N. T. §. 99. Gegen die Behauptung, dass Markus nur als Erklärer, nicht als Dolmetscher des Petrus der ἑρμηνεὺς desselben heisse, s. Neander a. a. O. S. 19.

In Erwägung dieser Schwierigkeiten geben Manche dem Wunder, auf einen speciellen Zweck desselben verzichtend, nur die allgemeine Bedeutung, die apostolische Verkündigung zu beglaubigen [1]), und sie erhalten dadurch, wie es scheint, den Vortheil, statt der habituellen eine blos momentane Mittheilung der Sprachfertigkeit an die Jünger annehmen zu müssen. Ob diess jedoch ein wirklicher Gewinn ist, wäre erst noch die Frage, denn die magische Unterbrechung des geistigen Lebens in den Betheiligten bleibt auch in diesem Fall, und die Wiederaufhebung dieser Unterbrechung und der durch sie mitgetheilten Sprachfertigkeit könnte nur ebenso magisch und mechanisch vor sich gegangen sein; was aber seine Abzweckung anbelangt, so würde das Wunder, bei dieser Auffassung, statt einen vernünftigen und gotteswürdigen Zweck in sich selbst zu haben, zu einer Sache der blossen Ostentation, zu einem Spektakelstück, an dessen Stelle auch jede beliebige andere Aufsehen erregende Erscheinung hätte treten können. Lässt sich nun dieses noch weniger annehmen, als die sprachliche Ausrüstung der Apostel für ihr Amt, so bliebe nur übrig, die Sprachengabe, abgesehen von jeder Zweckbeziehung, mit Olshausen und Andern [2]) für eine natürliche Folge und Aeusserung der Geistesmittheilung, für ein naturgemässes Symbol von der einigenden Kraft des heil. Geistes, zu erklären. Dann müsste aber vor Allem ein Zusammenhang jener Wirkung mit dieser Ursache nachgewiesen, oder doch irgendwie denkbar gemacht werden; so lange dieses theils gar nicht, theils nur mit nichtssagenden Phrasen geschehen ist [3]), werden wir nicht umhin

---

[1]) So Ernesti u. A. s. Kuinöl Comm. S. 45 f., in gewissem Sinn auch Bäumlein a. a. O. S. 116.

[2]) Bäumlein S. 117. Rossteuscher die Gabe der Sprachen im apostolischen Zeitalter S. 27 ff. Baumgarten die Apostelgesch. I, 48 ff.

[3]) Zu welchem Grade der Verwirrung diese Phraseologie fortgeht, zeigt der Schluss von Baumgarten S. 53: Wie die Pfingstbrode die ganze Erndte repräsentiren, und wie Israël am Sinai alle kommenden Geschlechter repräsentirt hat, so ist die Pfingstgemeinde „die Repräsentation aller zukünftigen Zeiten der Kirche." „Wenn nun die einzelnen Glieder dieser Versammlung in der That und Wahrheit eine solche Bedeutung und Stellung besitzen, wird die Logik etwas dagegen einwenden können, dass sie auch also erscheinen?" Gegen diesen allgemeinen Satz gewiss nicht, um so sicherer aber gegen die Anwendung, die hier davon gemacht wird. Was ich blos repräsentire, das bin ich nicht, dessen Eigenschaften können mir daher zwar ideell, in der Vorstellung, beigelegt werden, aber sie kommen mir darum noch nicht in der Wirklichkeit zu. Der Repräsentant eines Fürsten ist nicht im

können, zu schliessen: da in keinem andern Fall weder die religiöse, noch die sonstige Geistesgemeinschaft unter solchen, die verschiedene Sprachen reden, eine gegenseitige Mittheilung ihrer Sprachkenntnisse zur Folge hat, so kann sie auch am Pfingstfest diese Folge, wenigstens natürlicher Weise, nicht gehabt haben.

Keine geringe Verstärkung erhalten diese Bedenken, wenn wir für unsere Erzählung auch noch die Aeusserungen des Apostels Paulus über das Zungenreden in der korinthischen Gemeinde zur Vergleichung beiziehen. Ohne noch positiv zu bestimmen, was dieses korinthische Zungenreden seinem Wesen und seiner äussern Erscheinung nach war, können wir doch auch jetzt schon mit aller Sicherheit sagen, was es nicht war, nämlich kein Reden in fremden Sprachen. Diess geht aus der Art und Weise, wie sich der Apostel darüber äussert, ganz unzweideutig hervor. Nicht allein, dass er mit keinem Wort auf jene Beschaffenheit der Glossolalie hindeutet, mehr als Eine seiner Aeusserungen schliesst sie auch positiv aus. C. 14, 18 f. erläutert er den Satz, dass die Glossolalie in der Gemeindeversammlung ohne Auslegung keinen Sinn habe, durch das Beispiel [1]: Gleichwie mir der, welcher eine fremde Sprache redet, unverständlich ist, wenn ich seine Sprache nicht kenne, so ist die Glossolalie ohne Erklärung unverständlich. Diese Erläuterung setzt offenbar voraus, dass die Glossolalie nicht selbst schon ein Reden in fremden Sprachen ist. Aus demselben Capitel V. 13. 27 f. sehen wir, dass der Zungenredende nicht immer, ja fast scheint es, dass er in der Regel nicht im Stand war, seine Aeusserungen auch auszulegen. Wie lässt sich diess denken, wenn das Zungenreden in dem Gebrauch einer fremden Sprache bestand? Mag es auch hie und da vorkommen, dass einem Einzelnen eine fremde Sprache geläufiger ist, als seine Muttersprache, so kann diess doch nicht der gewöhnliche Fall gewesen sein, am Wenigsten in einer griechischen Haupt- und Handelsstadt, wie Korinth, wo es an der Fähigkeit des griechi-

---

Besitz der fürstlichen Macht, und wer einen Araber oder Chinesen darstellt, kam darum noch nicht arabisch und chinesisch. Man müsste schüchtern sein, etwas so beleidigend Klares überhaupt noch zu sagen, wenn uns nicht die modernste „Gläubigkeit" längst gezeigt hätte, dass ihr gerade das am Häufigsten entgeht, was dem gesunden Menschenverstand zunächst liegt.

[1]) Nur als solches nämlich, nicht wie Bäumlein a. a. O. S. 92 f. will, als Aufstellung und Anwendung eines allgemeinen Satzes lässt sich V. 10 f. fassen.

schen Ausdrucks gewiss dem kleinsten Theil fehlte. Weiter erhellt aus c. 14, 5. 18 f. 28, dass Paulus das Zungenreden, von dem er aus eigener Erfahrung spricht, der persönlichen Erbauung des Redenden förderlich fand; inwiefern es aber für irgend Jemand erbaulicher sein sollte, seine religiösen Gefühle in einer fremden, ihm wohl gar selbst nicht recht verständlichen Sprache auszudrücken, als in seiner eigenen, lässt sich nicht absehen. Wie sollten wir uns endlich die von Paulus gerügten Missbräuche in der korinthischen Gemeinde bei dieser Auffassung der Glossolalie erklären? Das wunderbare Reden in unbekannten Sprachen setzt doch eine specielle Wirksamkeit des h. Geistes während des Sprechens voraus. Wie kann aber der h. Geist Einzelne zum Sprechen inspirirt haben, wenn diess nicht am Platze war? Oder sollen wir uns die Sache so vorstellen, dass die Sprachengabe den Betreffenden als eine nach Belieben zu gebrauchende oder zu missbrauchende Fertigkeit ein für allemal verliehen wurde, dass daher zu ihrer Aeusserung keine besondere Wirkung des h. Geistes mehr nöthig war? Dann möchte man zusehen, wie man sich diesen Erfolg ohne das Aeusserste von magischem Wunderglauben vorstellen sollte, eine Geisteswirkung, die doch im besonderen Fall ohne Zuthun des Geistes erfolgte, eine willkührlich anzuwendende Fertigkeit, die doch weder natürlich noch erlernt wäre! Lässt sich nun auch dieses nicht denken, so müsste man nur annehmen, dass das Reden in fremden Sprachen da, wo es nicht zur Erbauung diente, nicht das wunderbare, vom h. Geist gewirkte, sondern eine betrügerische Ostentation gewesen sei. Würde dann aber wohl Paulus so mild, wie er 1 Kor. thut, über einen solchen Unfug gesprochen haben? Hätte er nicht zwischen dem wirklich geistgewirkten und dem blos erheuchelten Zungenreden unterscheiden, Kennzeichen des wahren Wunders aufstellen, gegen die falschen Propheten mit derselben Schärfe, wie Apg. c. 13 gegen einen Zauberer Elymas, auftreten müssen? So wie der Apostel redet, sieht man deutlich, er betrachtet das Zungenreden auch dann noch, wenn es am unrechten Ort geübt wird, als ein wirkliches Erzeugniss des h. Geistes; diess kann es aber nur dann sein, wenn es nicht eine so ganz einzige, schlechthin übernatürliche Erscheinung ist, wie das wunderbare Reden in unbekannten Sprachen; eine solche hätte überall, wo sie wirklich vorhanden war, rein vom göttlichen Geist hervorgebracht sein müssen, bei

ihr wäre daher nur Eines von beiden denkbar gewesen: ein durchaus richtiger Gebrauch, oder ein heuchlerischer Missbrauch.

War nun das korinthische Zungenreden kein Reden in fremden Sprachen, will man aber ein solches nichtsdestoweniger für das erste Pfingstfest festhalten, so käme man auf die Annahme, dass sich beide Erscheinungen gerade in diesem Punkt wesentlich unterschieden haben; sofern aber doch auch wieder ihre Gleichartigkeit schon um des gemeinsamen Namens willen zugegeben werden muss, müsste man beide als verschiedene Arten innerhalb derselben Gattung auffassen. In diesem Sinn bemerkt Olshausen[1]) es seien bei dem γλώσσαις λαλεῖν verschiedene Stufen und Arten zu unterscheiden. Der allgemeine Charakter dieses Charisma habe nur in einem erhöhten, ekstatischen Reden bestanden, in einzelnen Fällen jedoch, wenn auch vielleicht sehr selten, habe es sich bis zum Reden in fremden Sprachen gesteigert; und da nun diess namentlich gleich am Pfingstfest der Fall war, so habe es daher den Namen γλώσσαις λαλεῖν erhalten, der ihm dann auch für die Fälle blieb, in denen es sich nicht in derselben Form bethätigte. Aber möchte man es sich vielleicht auch erklären können, dass zwei so verschiedenartige Erscheinungen unter dem gleichen Namen des Zungenredens zusammengefasst würden, sofern doch bei beiden ein wunderbares Reden in einer fremden Sprache stattfände, so bleibt es doch höchst auffallend, dass bei dem häufigen Vorkommen der Glossolalie in der korinthischen Gemeinde von jener angeblich höchsten Form derselben, von dem Zungenreden im engeren Sinn, sich keine Spur findet, wogegen die Apg. nicht blos über den zweiten von ihr berichteten Fall des Zungenredens (10, 46 f. 11, 15 f.) ausdrücklich bemerkt, dass sich der Geist hier in derselben Weise geäussert habe, wie am Pfingstfest, sondern auch in dem noch übrigen dritten, c. 19, 6, nach der Analogie zu schliessen, ohne Zweifel gleichfalls an nichts Anderes gedacht wissen will[2]). Diesem zufolge müssten in der einen der beiden Darstellungen, um deren Verhältniss es sich handelt, alle Fälle von Glossolalie auf der höchsten Stufe dieser Erscheinung stehen, in der anderen keiner. Ist es nicht offenbar, das dieses Ergebniss nicht aus den betreffenden Schrif-

---

[1]) Stud. u. Krit. 1829, 3, 545. 1831, 3, 568 ff. Commentar z. u. St.

[2]) Was gegen diese Auffassung der angeführten Stellen eingewandt wird, können wir hier nicht eingehender berücksichtigen.

ten als solchen hervorgeht, sondern nur ein Erzeugniss der Verlegenheit ist, in die man kommt, wenn man beide vereinigen will? Die Apg. für sich genommen würde durch ihre Beschreibung des Zungenredens ebenso ausschliesslich auf das Reden in fremden Sprachen hinführen, als der Korintherbrief durch die seinige auf etwas Anderes; nur der Exeget ist es, welcher voraussetzt, dass beide im Grunde die gleiche Erscheinung schildern wollen, wiewohl sie in der Wirklichkeit zwei wesentlich verschiedene Erscheinungen schildern. Fragen wir endlich nach der Möglichkeit der Sache, so müssen wir, abgesehen von allem Andern, schon daran Anstoss nehmen, dass dieselbe Kraft der christlichen Begeisterung, welche für gewöhnlich nur ein ekstatisches Reden in einer dem Redenden bekannten Sprache hervorbrachte, zu einem höheren Grade gesteigert etwas der Art nach hievon Verschiedenes, ein Reden in unbekannten Sprachen, hervorgebracht haben soll. Beides steht doch auch nicht im geringsten Zusammenhang, und wie gesteigert man sich eine religiöse Ekstase denken mag, so lässt sich in keiner Weise absehen, wie diese Steigerung des religiösen Gefühls eine sprachliche Fertigkeit mittheilen sollte. Es heisst sich die Widerlegung dieser Einwürfe allzu leicht machen, wenn etwa mit Rossteuscher[1]) gesagt wird, es habe nun eben einmal diese beiden Arten der Glossolalie gegeben, das Reden in fremden Sprachen, und das Reden in einer schlechthin unverständlichen, mit keiner menschlichen Mundart zu vergleichenden Sprache, die Menschen- und die Engelzungen (1 Cor. 13, 1)[2]), das Gemeinsame in beiden sei nur, dass beide von einer überschwänglichen göttlichen Inspiration herrühren, und sich ausschliesslich auf den eigenen Verkehr des Sprechenden mit Gott beziehen. Bei dieser Ansicht ist freilich jede Frage nach der Denkbarkeit der Sache zum Voraus durch die Behauptung ihrer absoluten Uebernatürlichkeit abgeschnitten, nur um so greller tritt aber auch das Abentheuerliche eines Wunderglaubens hervor, den die Vorstellung nichts kostet, dass der heil. Geist seinen Werkzeugen, ohne allen ersinnlichen vernünftigen Zweck, bald Fremdsprachen, die sie selbst nicht verstanden, bald gar eine Engelssprache, die den Rednern und den

---

[1]) A. a. O. S. 80 ff., wohl nach Thiersch, der in seiner Gesch. d. christl. Kirche im Alterthum I, 67 f. die gleiche Ansicht äussert.

[2]) Wobei aber doch R. S. 85 so billig ist, nicht weiter zu untersuchen, „ob die Engel den Herrn im Himmel wirklich in einer solchen Sprache anbeten, und ob die Glossenredner wirklich derselben himmlischen Sprache sich bedient haben."

Zuhörern gleich unverständlich sein musste, in den Mund gelegt hätte, und es erneuert sich von hier namentlich auch das Bedenken, dass eine so unbedingte Inspiration die Unordnungen im Gebrauch der Glossolalie nothwendig ausgeschlossen haben müsste. Der geschichtliche Thatbestand giebt uns aber überhaupt kein Recht zu derartigen Annahmen. Was uns als ein Gegebenes vorliegt, ist nicht die Thatsache des doppelten Zungenredens selbst, sondern nur das Vorhandensein zweier Darstellungen, von denen die eine unter der Glossolalie einen ekstatischen Vortrag versteht, bei dem aber keine Fremdsprachen gebraucht wurden, die andere ein wunderbares Reden in fremden Volkssprachen. Diese beiden Darstellungen verhalten sich ferner so zu einander, dass wir zwar von der einen unzweifelhaft wissen, ihr Urheber sei mit der Erscheinung, die er beschreibt, aus eigener Erfahrung bekannt gewesen, von der andern dagegen eben diess nicht wissen, und dass nur jene einen denkbaren, diese einen schlechthin undenkbaren Vorgang schildert. Unter solchen Umständen können wir nach allen Grundsätzen der Geschichtsforschung nur urtheilen, blos die erste von diesen Darstellungen sei richtig, die zweite dagegen sei, so weit sie von jener abweicht, im Unrecht.

Sollen wir nun aber desshalb die bisher befolgte Auffassung der lukanischen Erzählung verlassen und uns einer natürlichen Erklärung derselben in die Arme werfen? Eine solche ist bekanntlich auf zweierlei Weise versucht worden: man nahm entweder an, dass am Pfingstfest zwar in fremden Sprachen gesprochen wurde, wie unser Bericht sagt, dass diess aber kein wunderbares Reden war, oder andererseits, dass sich die Redenden gar keiner fremden Sprachen bedienten, dass aber auch unser Bericht nichts davon sage. Die erste von diesen Erklärungen schliesst sich unmittelbar an die Darstellung der Apg. an, die zweite an die des Korintherbriefs. Diejenige, in welche die supranaturalistische Auffassung des Pfingstwunders zunächst übergehen musste, war die erste: das Faktische unserer Erzählung, das Reden der Christen in fremden Sprachen, blieb stehen, nur über den Grund dieser Erscheinung erlaubte man sich anders zu urtheilen, als der Verfasser der Apostelgeschichte und seine supranaturalistischen Ausleger. Diese Erklärung ist es daher, welcher die rationalistischen Theologen älteren Styls vorzugsweise zugethan sind [1]); unter den

[1]) Vgl. Kuinöl S. 46 ff. und die von ihm Angeführten. Schrader, der Ap. Paulus IV, 185.

Neueren werde sie von **Fritzsche** und **Hase**, doch nur mit bedeutenden Einschränkungen, gutgeheissen. [1]) Das Geschichtliche an unserem Ereigniss wäre nach dieser Erklärung Folgendes. Die junge Christengemeinde, aus Juden von verschiedenen Nationen bestehend, war am Pfingstfest in religiöser Andacht versammelt, als ein Windstoss oder sonst ein Naturereigniss, von den Versammelten als Herabkommen des Geistes gedeutet, sie plötzlich in die lebhafteste Begeisterung versetzte; in dieser Stimmung fühlten sie sich durch die jüdische Sitte, blos in der heiligen ebräischen Sprache zu beten, nicht mehr gebunden, sondern liessen ihrer Begeisterung durch Reden in ihren Muttersprachen freien Lauf. So wäre dann freilich Alles höchst natürlich zugegangen, und das Anstössige des Sprachenwunders wäre gründlich beseitigt. Um so anstössiger erscheint dagegen unter dieser Voraussetzung die Verwunderung der Zuhörer über einen so gar nicht wunderbaren Vorfall. Man bezieht diese **theils** darauf, dass sich die versammelten Christen nicht blos überhaupt fremder Sprachen bedient, sondern auch **religiöse** Vorträge in diesen profanen Sprachen gehalten haben; **theils** hat man angenommen, dieselben seien irrthümlicherweise von den Zuhörern für lauter geborene Galiläer gehalten, und in dieser Meinung sei ihre Kenntniss jener Sprachen auffallend gefunden worden. Ist aber die erstere Erklärung schon desshalb zu verwerfen, weil es sich durchaus nicht wahrscheinlich machen lässt, dass die Juden, auch die strenger denkenden (diess soll εὐλαβεῖς V. 5 heissen) für **alle** religiöse Vorträge, und nicht blos für die liturgischen Gebetsformeln in den Synagogen, die ebräische Sprache verlangten [2]), so wird sie auch durch die klaren Texteswortе ausgeschlossen;

---

[1]) **Fritzsche** zu Marc. 16, 17, vgl. besonders S. 733. **Hase** in Winers Zeitschrift, 2ter Bd. Sehr behutsam äussert sich dieser Gelehrte in seiner Kirchengeschichte 6. A. S. 24 über die Pfingstbegebenheit dahin: „Bei der Frühfeier des Pfingstfestes nach der Auferstehung fühlten sich die Jünger, auf Anlass einer ausserordentlichen Naturbegebenheit, von einer Begeisterung ergriffen, die als ein von aussen und oben kommendes Erfülltwerden vom göttlichen Geiste angesehen, sich zunächst in begeisterten, überschwenglichen Redeweisen äusserte, ein Reden in Zungen, welches . . . am Pfingstfeste nach der unanschaulichen Darstellung des Lukas zugleich ein Reden in einigen fremden Sprachen war, welches Letztere jedoch in der apostolischen Kirche nicht als das Eigenthümliche der Gnadengabe angesehen wurde, und nicht weiter vorkommt.“

[2]) S. **de Wette** z. d. St. **Bleek** über die Gabe des γλ. λαλ. Stud. u. Krit. 1829, 30 f.

denn nach V. 7 f. wundert sich das Volk nicht darüber, dass religiöse Gegenstände in einer profanen Sprache besprochen werden, sondern darüber, dass aus dem Munde von Galiläern alle möglichen auswärtigen Sprachen gehört werden. Das *Γαλιλαῖοι* aber als Sektenname = Christen zu nehmen, oder den Nebenbegriff: ungebildete Galiläer (von denen man eine solche Kühnheit nicht erwarten sollte) hineinzulegen, verbietet ausser allem Andern schon der Gegensatz zwischen den *λαλοῦντες Γαλιλαῖοι* und der *ἰδία διάλεκτος* der Zuhörer, da dieser eben nur ihre Sprachkenntniss als Gegenstand des Staunens hervorhebt. Bezieht sich aber die Verwunderung des Volks eben hierauf, auf die unerwarteten Sprachkenntnisse geborener Galiläer, so ist es seltsam, sie auf einem blossen Irrthum beruhen zu lassen, denn wie hätte das Volk dazu kommen sollen, die Sprechenden für Galiläer zu halten, wenn sie ihm nicht wirklich als solche bekannt waren? Wenn man in einer Stadt, in der Fremde aus allen Weltgegenden zusammenströmen, fremde Sprachen vernimmt, so kann doch der nächste Gedanke gewiss nur der sein, dass man hier wirklich Ausländer vor sich habe; wer auf der Leipziger Messe von Unbekannten persisch und armenisch reden hört, dessen Erstes ist zuverlässig nicht die Verwunderung darüber, dass geborene Leipziger persisch und armenisch sprechen. Wie kindisch wäre es überdiess von unserem Verfasser, wenn die ganze Verwunderung des Volks auf einer Täuschung beruhte, dieses nicht blos nicht anzudeuten, sondern durch seine ganze Darstellung die Täuschung, so viel an ihm läge, fortzusetzen! Wenn ferner V. 9 ff. nicht weniger als 15 Nationen namhaft gemacht werden, die am Pfingstfest ihre Muttersprachen vernommen haben, sollen wir uns vorstellen, dass sich Leute aus allen diesen Völkern, Parther, Meder und Elamiter in dem ersten kleinen Christenverein befunden haben? Zu welchen Unwahrscheinlichkeiten führt endlich nicht diese Erklärung, wenn wir sie auf das Zungenreden des ersten Korintherbriefs anwenden! Was hätte es denn Auffallendes oder Unverständliches gehabt, wenn in Korinth beim Gottesdienst statt der ebräischen Sprache, die den meisten Gemeindegliedern fremd war, die griechische gebraucht wurde? Wie könnte Paulus diesen Gebrauch beschränken, wie vollends für den griechisch Redenden unter Griechen einen Ausleger verlangen? Oder wenn das *γλ. λαλεῖν* darin bestanden haben soll, dass sich anwesende Fremde ihrer Landessprachen bedienten, wie konnte diess als ein beson-

deres χάρισμα betrachtet, wie dem γλ. λαλεῖν das λαλεῖν διὰ τοῦ νοὸς und das προφητεύειν entgegengesetzt, wie Gott für die Gabe desselben von Paulus, der doch wohl zu seiner Privaterbauung weder persich noch kappadocisch gesprochen haben wird, gepriesen werden? Wie war selbst der Missbrauch des Charisma möglich, man müsste denn eine von dem Apostel ganz anders zu rügende Ostentation mit Sprachkenntnissen annehmen wollen?[1] Aber vom Gebrauch fremder Sprachen ist ja bei Paulus überhaupt nicht die Rede.

Eben hieran halten sich nun diejenigen, welche das Reden in fremden Sprachen aus dem Begriff des γλώσσαις λαλεῖν ausschliessen, und darin nur überhaupt eine eigenthümliche Aeusserungsform des erregten religiösen Gefühls sehen, mögen sie nun dieses Eigenthümliche mehr in der äusseren Form des Vortrags suchen, oder in dem sich darin kundgebenden Geiste, mögen sie es ferner im erstern Fall mit Wieseler[2] als ein Beten in leisen, kaum vernehmlichen Lauten beschreiben, oder umgekehrt mit D. Schulz[3] als ein Jauchzen und Lobsingen, Hallelujageschrei und Frohlocken, oder mit Bleck[4] als ein Reden in seltenen, dunkeln und hochpoetischen Ausdrücken, und mögen sie im andern unbestimmter mit Steudel[5] von einem hoch und warm begeisterten Aussprechen der Gefühle reden, oder bestimmter mit Neander[6] von dem höchsten Grad der Begeisterung, wo das vermittelnde Denken besonders zurücktrat, der Ekstase, mögen sie endlich den Ausdruck γλώσση oder γλώσσαις λαλεῖν erklären: nur mit der Zunge reden, nicht in lauten, verständlichen Worten[7], oder: in Glossen, veralteten, ungewöhnlichen Ausdrücken reden[8], oder: in neuen Zungen (einer neuen Sprache)

---

1) Wie Fritzsche a. a. O. S. 735. 738.

2) Stud. und Krit. 1838, 3, 733 nach Bardili und Eichhorn.

3) Die Geistesgaben der ersten Christen S. 140 f.

4) Stud. u. Krit. 1829, 1, 32 ff.

5) Tübinger Zeitschr. 1830, 2, 133 ff. 1831, 2, 128 ff. und dazu Strauss Streitschr. I, 155 ff.

6) Gesch. des apost. Zeitalt. 4. A. S. 26. Aehnlich H. A. W. Meyer z. 1 Kor. S. 208, der aber bei der Apg. anerkennt, dass sie ein Reden in fremden Sprachen berichten will.

7) Wieseler a. a. O. Anders Meyer a. a. O.: γλ. λαλ. bezeichne ein Reden, wobei die Zunge, vom Geist unwillkührlich bewegt, unabhängig zu sprechen schien.

8) Bleek a. a. O. nach Herder, G. Meyer und Heinrichs z. u. St.

γλώσσαις ἑτέραις, καιναῖς reden [1]), oder endlich (λαλεῖν = laut reden): mit der Zunge laut jauchzen [2]). So weit auch diese Ansichten im Einzelnen auseinander gehen, so stimmen sie doch darin überein, dass 1) beim Zungenreden überhaupt kein Reden in fremden Sprachen stattgefunden habe, und dass 2) auch der Verfasser der Apostelgeschichte ein solches zu schildern nicht beabsichtige. Nur Baur, auf den sich daher die folgenden Bemerkungen nicht mit beziehen, ist mit der letzteren Annahme nicht einverstanden. Gerade diese Annahme ist es nun aber, die wir auf's Entschiedenste bestreiten müssen. Dass das Ausserordentliche der Pfingstbegebenheit nicht im Gebrauch fremder Sprachen bestand, soll aus unserer Erzählung selbst erhellen. Es würde ihr, wird behauptet, in diesem Fall an aller Klarheit und Anschaulichkeit fehlen. Wozu wird gefragt, das Reden in fremden Sprachen V. 4, noch ehe die Anzuredenden, V. 6, zugegen waren? Allein ebenso könnte man bei jeder andern Auffassung der Glossolalie auch fragen: wozu die Vorträge der Jünger, ehe die Zuhörerschaft da war? Das Richtige ist eben, dass unser Verfasser das Zungenreden gar nicht blos als eine nach Aussen gerichtete Thätigkeit, als ein Reden zur Belehrung Anderer, sondern zunächst als unmittelbare Manifestation der Geistesmittheilung auffasst, und dazu ist auch die wunderbare Sprachengabe, wie tiefer unten noch gezeigt werden soll, vollkommen geeignet. Wie konnte ferner, hält man uns entgegen, jeder der fremden Juden (nach V. 6) die sämmtlichen Jünger in seiner Landessprache reden hören? Auf diesen Umstand wird z. B. von Bleek (a. a. O. S. 18) viel Gewicht gelegt. Aber dass Jeder von Allen seine Sprache gehört habe, sagt V. 6 auch nach unserer Erklärung keineswegs: Jeder hört seine Sprache von Einem oder Einigen, der Schriftsteller aber fasst die Aeusserungen der Einzelnen, welche diess ausdrücken, in der gemeinsamen Aussage: „Wir Alle hören unsere Landessprachen" gerade mit demselben rhetorischen Recht zusammen, wie z. B. Paulus 1 Kor. 1, 12 die entgegengesetzten Erklärungen der korinthischen Partheigenossen in der gemeinsamen

---

und im Exkurs. Ihm pflichtet auch Baur bei Stud. u. Krit. 1838, 3, 618 ff. Früher, Tüb. Zeitschr. 1830, 2, 101 ff. hatte Baur das einfache γλώσσαις λαλεῖν gleichbedeutend mit γλώσσαις ἑτέραις λαλεῖν genommen.

[1]) Neander und Steudel a. a. O. Baur, s. vor. Anm.

[2]) Schulz a. a. O.

Aussage zusammenfasst: ἕκαστος ὑμῶν λέγει, ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ u. s. w. Einen weiteren Anstoss hat man daran genommen, dass die Jünger V. 13 von einem Theil der Anwesenden für betrunken gehalten werden; diess, meint man, wäre unter unserer Voraussetzung nicht wohl möglich gewesen, die Kenntniss einer fremden Sprache sei doch kein Beweis von Betrunkenheit. [1]) Aber wenn es auch die Kenntniss nicht ist, so kann es doch der Gebrauch sein, und es ist in dieser Beziehung ganz richtig, was Bäumlein S. 55 bemerkt, dass manche Leute die Liebhaberei haben, sich mit fremden Sprachen zu zeigen, wenn sie den Wein spüren. Man braucht daher nicht einmal anzunehmen, dass die Spötter des 13. Verses roh genug waren, um die fremden Sprachen für ein sinnloses Kauderwelsch zu halten, wie jene Geten, über die Ovid klagt (Trist. V, 10, 37): *Barbarus hic ego sum quia non intelligor ulli, et rident stolidi verba latina Getae* [2]); auch von uns Gebildeten würde sich wohl Mancher im ersten Augenblick seine eigenen Gedanken machen, wenn er eine Gesellschaft auf offener Strasse in den verschiedensten Sprachen zugleich enthusiastische Vorträge halten hörte. Auffallender erscheint es, dass auch Petrus in seiner Vertheidigungsrede V. 14 ff. des Sprachenwunders gar nicht erwähnt, dass er den Verdacht der Trunkenheit nicht mit der augenfälligen Uebernatürlichkeit des Vorgangs, sondern nur mit der Verweisung auf die frühe Tageszeit abwehrt, und es ist eine ungenügende Auskunft, wenn man sagt [3]), der Verfasser gebe die Rede des Petrus wohl nur im Auszug, denn einen so schlagenden Grund, der sich so unmittelbar aus dem vorher berichteten Vorfall ergab, hätte, wie es scheint, unser Verfasser so wenig als Petrus, oder wer sonst mit diesem Vorfall bekannt die Rede abfasste, übergehen können. Aber gesetzt auch, die Ueberlieferung in Betreff der Pfingstbegebenheit habe ursprünglich von einem Reden in fremden Sprachen nichts gewusst, und eine Spur dieser älteren Darstellung habe sich in dem Schweigen des Petrus hierüber erhalten, so kann man daraus doch nicht schliessen, dass auch unser Verfasser nichts von fremden Sprachen berichten wollte. Und eben dieses gilt

---

[1]) So z. B. Neander a. a. O. S. 22.

[2]) Dieselbe Vorstellung liegt ja aber bekanntlich auch dem Sprachgebrauch von βάρβαρος und dem לַעֲגֵי שָׂפָה Jes. 28, 11 zu Grunde.

[3]) Rossteuscher a. a. O. S. 99 f.

auch gegen Neander's (S. 24) Bemerkung: die Worte V. 7—12 können nicht buchstäblich von lauter verschiedenen fremden Sprachen verstanden werden, den Städtebewohnern in den meisten von den hier genannten Ländern sei damals die griechische Sprache grösstentheils geläufiger gewesen, als die alten Landessprachen. Die Thatsache ist richtig [1]), aber wer sagt dem Historiker, dass auch unser Verfasser diesen Umstand gekannt und erwogen hat? Wenn sich Neander schliesslich (S. 26 f.) für seine Auffassung auch noch auf die Ueberlieferung der beiden ersten Jahrhunderte beruft, von der man erst später abgewichen sei, so stützt er sich hiefür einzig und allein auf einige Stellen des Tertullian und Irenäus, welche sich zunächst auf die montanistische Prophetie beziehen. Von Tert. adv. Marc. V, 8 bemerkt diess Neander selbst, aber auch bei der untenstehenden Aeusserung des Irenäus [2]) kann diese Beziehung kaum zweifelhaft sein. Was folgt denn nun aber daraus, dass die Montanisten ihre Prophetie, in der die Sprachengabe freilich aus guten Gründen fehlte, mit der neutestamentlichen Glossolalie identificirten, für die Vorstellung der Apostelgeschichte von der letztern? Nicht einmal das können wir daraus schliessen, dass unsere Erzählung montanistischer Seits nicht auf ein Reden in fremden Sprachen bezogen wurde. Noch weniger haben wir ein Recht, aus der montanistischen Auffassung der Glossolalie eine allgemeine kirchliche Tradition der zwei ersten Jahrhunderte zu machen. Gleich Irenäus z. B. denkt in der angeführten Stelle ohne Zweifel an ein Reden in verschiedenen Sprachen, für das ihm eben unsere Erzählung als Vorbild diente, denn die Ausdrücke *omnibus linguis*, *παντοδαπαῖς γλώσσαις*, erlauben kaum eine andere Auffassung; dass darum wirklich ein solches Reden in fremden Sprachen zu seiner Zeit stattfand, folgt freilich ebensowenig, als dass die Wunder wirklich geschehen sind, deren er z. B. II, 31 f. Erwähnung thut: Ire-

[1]) Woher wenigstens Rossteuscher S. 28 weiss, dass die Juden durchgängig die alten Landesidiome sprachen, ist mir nicht bekannt. Dass sie z. B. in Aegypten nicht koptisch, sondern griechisch sprachen, erhellt schon aus dem Dasein der LXX.

[2]) Adv. haer. V, 6, mit Beziehung auf 1 Kor. 2, 6: Vollkommene seien die, ***qui perceperunt Spiritum Dei et omnibus linguis loquuntur per Spiritum Dei, quemadmodum et ipse loquebatur***, *καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἔχοντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς τὸ φανερὸν ἀγόντων.*

näus war in solchen Dingen leichtgläubig genug, hier aber beruft er sich überdiess nur auf die Sage, welche das montanistische Zungenreden sehr leicht zu dem wunderbareren der Apostelgeschichte gesteigert haben kann. Gesetzt aber auch, die Kirche zur Zeit des Irenäus hätte von keiner andern Glossolalie gewusst, als von der, welche in ihrer Erfahrung allein vorkam, gesetzt auch, diese Auffassung sei dem wirklichen Thatbestand gemäss gewesen, es habe im apostolischen Zeitalter so wenig, als im zweiten Jahrhundert, eine andere Glossolalie gegeben, was würde diess Alles für die Meinung unsers Verfassers beweisen? Wie er die Erscheinungen aufgefasst wissen will, die er berichtet, das lässt sich doch nur aus seinen eigenen Erklärungen entscheiden.

Diese lauten aber so unzweideutig als möglich. Wenn die Anwesenden sich verwundern, eine Versammlung von lauter Galiläern in ihren Muttersprachen reden zu hören, wenn zur näheren Begründung dieser Verwunderung ein ganzes langes Völkerverzeichniss mitgetheilt, wenn schon V. 5 in derselben Richtung ausdrücklich bemerkt wird, die Zuhörer der Jünger seien *ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν* gewesen, so ist es doch fast unmöglich, sich der Anerkennung zu entziehen, dass eben der Gebrauch der hier aufgezählten Sprachen den Gegenstand der Verwunderung bildet. Was sollen wir dann aber zu der Behauptung sagen, es handle sich hier nicht um ein Reden in fremden Sprachen? Sollen wir mit Steudel die Worte *ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν*, übersetzen: wir fühlen uns gleichsam heimisch angesprochen? sollen wir mit Schulz [1]) das Erstaunen der Zuhörer darauf beziehen, dass die Christen sich noch in andern als in der heiligen ebräischen Sprache vernehmen lassen? sollen wir uns bei Bleek's Auskunft [2]) beruhigen, dass die Jünger wohl Fremdwörter aus verschiedenen Sprachen in ihre Vorträge eingemischt haben mögen, und dass es den fremden Juden, wenn ein solches Wort unerwartet an ihr Ohr schlug, leicht habe vorkommen können, als hörten sie ganz und gar ihre Sprache oder Mundart, dass übrigens das Völkerverzeichniss V. 9 ff. nicht so genau zu nehmen sei? Die Quälerei der ersten von diesen Auskünften widerlegt sich schon durch die

---

[1]) A. a. O. S. 149, ähnlich Neander in den frühern Ausgaben, 3. A. S. 19.
[2]) A. a. O. S. 53.

Bemerkung [1]), dass διάλεκτος die Eigenthümlichkeit einer Sprachweise immer nur nach der Seite ihrer Form bezeichnet, daher διάλ. ἐν ῇ ἐγενν. nur Muttersprache bedeuten kann — davon nicht zu reden, dass dieselbe in Betreff des korinthischen Zungenredens zu den seltsamsten Folgerungen führen würde [2]). Die zweite beruht auf der oben widerlegten Voraussetzung, dass dem Juden religiöse Vorträge nur in der ebräischen Sprache erlaubt gewesen seien. Bei Bleek's Vorstellung von der Sache bleibt es ganz unbegreiflich, dass die Zuhörer ihre Landessprachen zu hören gemeint hätten, wenn in griechischen oder aramäischen Vorträgen das eine oder andere Wort daraus vorkam, zumal sie diesen Vorträgen nach V. 11 lange genug gefolgt sind, um ihren Inhalt, τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ, zu kennen; nicht minder unbegreiflich freilich, wie der heil. Geist ein so wunderliches Sprachgemenge, ein Aramäisch mit Persischem u. s. f. versetzt, hervorbringen, oder wie andernfalls die Jünger Wörter aus Sprachen, die sie nicht kannten, in ihre Vorträge aufnehmen konnten; will man aber über das Letztere durch die Voraussetzung einer Ungenauigkeit in der Aufzählung V. 9—11 hinwegkommen, so wäre es viel einfacher, und zugleich richtiger, zu sagen: unser Verfasser behauptet zwar, dass alle diese Sprachen von den Christen am Pfingstfest gesprochen worden seien, wir selbst jedoch finden dieses nicht denkbar. Der Verfasser will einmal seine Angabe unläugbar buchstäblich genommen wissen; kann sie in diesem buchstäblichen Sinn nicht wahr sein, nun dann bleibt nichts übrig, als das Bekenntniss, dass seine Erzählung von unhistorischen Elementen nicht frei sei.

In der letzten Ausgabe seines Werks hat sich Neander zu diesem Bekenntniss entschlossen. Er giebt hier zu, dass unser Erzähler allerdings an ein Reden in fremden Sprachen gedacht habe, während in Wirklichkeit wohl nur ein begeistertes, ekstatisches Reden ohne Fremdsprachen stattgefunden habe, er erkennt in diesem Zug ein ideales Element an, das in die Geschichte hineinspiele, er lässt sich selbst den Namen des Mythischen dafür gefallen; dabei erklärt er es aber doch für ein Princip kritischer

---

1) Strauss Streitschr. I, 156. Ebd. über eine zweite Auskunft Steudel's, dass das λαλεῖν τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ das Reden in alttestamentlicher Ausdrucksweise bezeichnen solle, das doch an geborenen Palästinensern am wenigsten befremden konnte.

2) S. de Wette z. u. St.

Willkühr, aus solchen einzelnen ungeschichtlichen Zügen auf den ungeschichtlichen Charakter der ganzen Erzählung zu schliessen. Allein inwieweit ein solcher Schluss zulässig ist, oder nicht, diess wird doch in jedem gegebenen Fall nur von der Bedeutung jener Züge für das Ganze der betreffenden Erzählung abhängen; abgesehen davon ist der entgegengesetzte Grundsatz, dass die Ungeschichtlichkeit des Einzelnen nichts gegen die Wahrheit des Ganzen beweise, gleichfalls ein Princip der Willkühr und nichts weiter, denn das Ganze ist eben aus dem Einzelnen zusammengesetzt, und hat am Einzelnen seine Denkbarkeit zu bewähren. Wie wenig aber gerade im vorliegenden Fall das Reden in fremden Sprachen ein Zug von blos untergeordneter Bedeutung ist, werden wir bald sehen.

In eigenthümlicher Weise hat Wieseler[1]) die beiden Hauptarten der natürlichen Erklärung zu verbinden gesucht. Von seiner schon erwähnten Erklärung des γλώσσῃ λαλεῖν („mit der Zunge allein reden, leise oder murmelnd reden") ausgehend, will Wieseler diesen Ausdruck auch in unserer Erzählung nicht anders gefasst wissen; um aber doch zugleich den Zügen Rechnung zu tragen, welche ein Reden in fremden Sprachen verlangen, nimmt er an, es sei zwischen dem λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις V. 4 und dem λαλεῖν τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ V. 6 zu unterscheiden, nur V. 4 werde die eigentliche Glossolalie, V. 6—12 dagegen die ἑρμηνεία γλωσσῶν nach ihrem Eindruck auf die versammelten Juden geschildert, und die Verwunderung der letztern beziehe sich nur darauf, dass Galiläer, bei denen weder in religiöser noch in sprachlicher Beziehung eine bedeutende Ausbildung vorausgesetzt wurde, in mehreren Sprachen die Grösse und Güte Gottes begeistert priesen; bei diesen Sprachen dürfe man aber nur an einige wenige, den Redenden vorher bekannte, das Hellenistische, Galiläische, Arabische und Aramäische, denken. Dass jedoch diese letztern Behauptungen dem klarsten exegetischen Augenschein widerstreiten, ist bereits bemerkt worden. Wenn der Verfasser die anwesenden Juden ihre Verwunderung darüber aussprechen lässt, dass sie, als Leute aus allen Völkern, Galiläer in ihren Landessprachen reden hören, so bezieht sich doch diese Verwunderung so unverkennbar, wie möglich, auf die Bekanntschaft der

---

[1]) In der mehrerwähnten Abhandlung über das γλώσσαις λαλεῖν Stud. u. Krit. 1838. 3, 703 ff. m. s. besonders S. 744.

Galiläer mit diesen Sprachen; und wenn Derselbe, um die Verwunderung näher zu motiviren, nicht weniger als 15 verschiedene Nationen aufzählt, welche bekennen, die Galiläer reden zu hören ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν, so ist es das Aeusserste von Willkühr, wenn man sagt, es solle mit dieser Aufzählung keineswegs auf eben so viele verschiedene Sprachen, sondern nur etwa auf drei oder vier, im damaligen Palästina auch sonst nicht unbekannte, hingedeutet werden. Wie sinnlos und irreführend stände nicht da das ganze Völkerverzeichniss sammt dem ἰδίᾳ διαλέκτῳ u. s. w., und welche Selbsttäuschung gehört nicht zu einer Behauptung, wie die (a. a. O. S 747), dass weder der Concipient unseres Abschnitts noch seine Leser bei der Nennung jener Nationen an mehr Sprachen, als die vier obengenannten, haben denken können! Als ob griechisch, arabisch und aramäisch die Muttersprachen der Römer und Perser, der Aegypter und Kappadocier gewesen wären, und als ob irgend Jemand sich vernünftiger Weise darüber hätte wundern können, einige Sprachen, deren Kenntniss im damaligen Palästina verbreitet genug war, im Verkehr mit Fremden zu vernehmen. Um nichts besser steht es aber auch mit der ersten Voraussetzung Wieseler's, mit der Verschiedenheit des λαλεῖν, welches V. 6, von dem, welches V. 4 erwähnt wird. Wenn V. 4 steht ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, und V. 6 fortfährt: ἤκουον λαλούντων αὐτῶν τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ, so ist es doch ganz unmöglich, dieses ἀκούειν auf etwas Anderes zu beziehen, als als auf das vorher erwähnte λαλεῖν, und dass diess bei den ursprünglichen Lesern der Apostelgeschichte, vermöge ihrer Bekanntschaft mit der Natur der Glossolalie, anders gewesen sei [1]), diess ist schon darum eine ganz bodenlose Behauptung, weil dabei jene genaue Bekanntschaft der Leser mit der Glossolalie ohne allen Beweis angenommen wird, und weil sich der Leser seine Vorstellung über den Hergang beim Pfingstfest doch nur aus den bestimmten Aussagen des vorliegenden Berichts bilden konnte; endlich aber auch desshalb, weil Wieseler's Auffassung des korinthischen Zungenredens entschieden verfehlt ist, denn sie erklärt weder Ausdrücke, wie γένη γλωσσῶν, γλώσσαις λαλεῖν (in Fällen, wie 1 Kor. 13, 1. 14, 18) γλῶσσαι ἀγγέλων, noch auch in der Sache das Störende der Glossolalie für die Andacht der Gemeinde, die Nothwendigkeit ihrer Ausle-

---

[1]) A. a. O. S. 750.

gung für die Gemeinde, die Möglichkeit einer Auslegung durch Andere (1 Kor. 14, 26. 28), die 1 Kor. 14, 27 f. erwähnten Wirkungen und Missdeutungen.[1]) Dieser ganze Vermittlungsversuch zeigt nur um so augenfälliger, wie unmöglich es ist, eine aus 1 Kor. gewonnene Ansicht über das Zungenreden, welche es auch sein möge, an der Darstellung der Apg. durchzuführen, und wie wenig demnach diese Darstellung für durchaus geschichtlich gelten kann.

Es kann sich nach diesem nur noch darum handeln, wie weit das Ungeschichtliche in ihr geht. Hiefür haben wir aber zwei Merkmale: die Bedeutung der nachweislich unhistorischen Züge für das Ganze unserer Erzählung, und die Leichtigkeit ihrer Entstehung aus ungeschichtlichen Gründen. Je enger offenbar falsche Angaben mit der ganzen Tendenz einer Erzählung zusammenhängen, je leichter sich andererseits eine Entstehung dieser Erzählung ohne eine faktische Veranlassung, oder auf eine verhältnissmässig unbedeutende Veranlassung hin, denken lässt, um so wahrscheinlicher ist es, dass ihr nichts oder nur wenig Thatsächliches zu Grunde liegt; je weniger eine solche Entstehung denkbar ist, und je mehr sich jenes erweislich Unhistorische auf unwesentliche und untergeordnete Züge beschränkt, um so mehr wirkliche Geschichte sind wir in der Erzählung zu vermuthen genöthigt. Trifft nur eines dieser Kennzeichen zu, so ist der Schluss auf den unhistorischen Charakter der ganzen Erzählung immerhin weniger sicher, sicherer übrigens, wenn das erste, als wenn das zweite vereinzelt vorkommt; treffen dagegen beide zusammen, so wird jene Annahme eben durch dieses Zusammentreffen ungleich wahrscheinlicher, und falls keine erheblichen Gegengründe im Weg stehen, so wird diese Wahrscheinlichkeit bis zur geschichtlichen Gewissheit fortgehen.

Prüfen wir nun unsern Bericht zunächst auf das erste der angegebenen Merkmale, so lässt sich nicht verkennen, dass gerade der Zug, welcher der Kritik am Meisten zu schaffen macht, das Zungenreden, den Mittelpunkt unserer ganzen Darstellung bildet. Der Verfasser selbst hat den Gesichtspunkt, aus dem er das Pfingst-

---

[1]) M. vgl. hierüber Hilgenfeld, die Glossolalie in der alten Kirche (1850) S. 35 ff. Bei demselben finden sich überhaupt genauere Erörterungen über die korinthische Glossolalie und eine vollständigere Berücksichtigung der neuern Literatur über diesen Gegenstand, als uns hier gestattet war.

ereigniss auffasst, deutlich ausgesprochen in den Worten, die er V. 7 ff. dem Volk in den Mund legt: in dem Eindruck, welchen das Wunder hervorbringt, kann sich ja nur die von seinem Urheber beabsichtigte Wirkung, die ursprüngliche Bedeutung des Wunders, darstellen. Als das aber, was diesen Eindruck bewirkt hat, nennt unsere Schrift einzig und allein das Sprachenwunder; nur darauf bezieht sich das Staunen des Volks. Eben hierin muss daher der Verfasser die eigentliche Spitze der vorher erzählten Ereignisse gesehen haben. Deutlich genug weist übrigens darauf auch schon V. 3 hin. Denn wenn hier der Geist seine Herabkunft durch die Erscheinung feuriger Zungen zur Anschauung bringt, welche sich an die Anwesenden vertheilen, so liegt wohl am Tage, dass eben die *γλῶσσαι*, oder was dasselbe, dass das *γλώσσαις λαλεῖν* als die eigenthümliche und charakteristische Aeusserungsform des am Pfingstfest mitgetheilten Geistes bezeichnet werden soll. Diess wird vollends über allen Zweifel erhoben, wenn wir die zwei Stellen c. 10, 44 ff. vgl. mit c. 11, 15 f. und c. 19, 1—6 hinzunehmen. Nach der ersten von diesen Stellen wird die Mittheilung des Geistes an Cornelius und die Seinigen erkannt an dem *λαλεῖν γλώσσαις καὶ μεγαλύνειν τὸν θεόν*: als Petrus und seine Begleiter dieses hören, da ist ihnen jeder Zweifel darüber benommen, dass jene Heiden den Geist gleichermassen empfangen haben, wie sie selbst, dass ihnen die Taufe durch den heil. Geist, diese eigenthümlich christliche Taufe, im Unterschied von der Wassertaufe des Johannes, zu Theil geworden sei. Die gleiche Ergänzung der Johannestaufe wird auch in der zweiten Erzählung, c. 19, unter den gleichen Umständen ertheilt; auch hier ist es das *γλώσσαις λαλεῖν καὶ προφητεύειν* (das letztere offenbar gleichbedeutend mit dem *μεγαλύνειν τὸν θεόν* c. 10, 46, dem *λαλεῖν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* c. 2, 11), worin sich der Besitz des eigenthümlich christlichen *πνεῦμα* ankündigt. Für unsern Verfasser daher, diess unterliegt keinem Zweifel, ist eben das Zungenreden in seinem Sinn, das wunderbare Reden in fremden Sprachen, das specifische Merkmal der christlichen Geistesmittheilung, das Unerlässliche, was bei derselben nicht fehlen darf, und ohne das er sich die erste, ursprüngliche und volle Mittheilung des Geistes an die Apostel am Wenigsten denken konnte. Für ihn ist daher dieser Zug nicht nur etwas „Einzelnes, in die Geschichte Hereinspielendes," sondern der **wesentliche** Inhalt, der Kern seiner ganzen Erzählung, und seiner Meinung läuft es schnurstracks zu-

wider, wenn man ihn als etwas Untergeordnetes beseitigt, um als das Thatsächliche der Pfingstbegebenheit nur etwa das übrig zu behalten, dass die versammelten Christen, vielleicht durch irgend ein Naturereigniss veranlasst, mit begeisterten Vorträgen auftraten, dass dadurch ein allgemeines Aufsehen erregt wurde, dass in Folge dessen Petrus in einer längeren Anrede die Grundsätze des neuen Glaubens auseinandersetzte und Viele für denselben gewann. Diess schliesst nun allerdings die Möglichkeit nicht aus, dass diese Auffassung der Sache zunächst nur unserem Berichterstatter angehören, und der wirkliche Thatbestand auf das Angegebene zu beschränken sein könnte; ja wir selbst werden später noch in unserem Bericht die Spuren einer Darstellung aufsuchen müssen, der das Reden in fremden Sprachen noch fehlte. Ob es sich jedoch mit dem Geschichtlichen unsers Ereignisses wirklich so verhielt, wie oben vorausgesetzt ist, diess ist bis jetzt ganz problematisch; unsere einzige Quelle für die Kenntniss der Pfingstbegebenheit ist nun einmal die Apostelgeschichte; wird nun jene Begebenheit in dieser Schrift nicht blos mit einzelnen ungeschichtlichen Zuthaten von untergeordneter Bedeutung berichtet, mussten wir vielmehr in einem erweislich ungeschichtlichen Zug den eigentlichen Mittelpunkt ihrer Erzählung erkennen, so wissen wir über die positive Grundlage derselben, so weit wir bis jetzt sind, gar nichts; der Möglichkeit, dass ihr ein Vorfall, wie der oben bezeichnete, zu Grunde liegt, steht die entgegengesetzte Möglichkeit, dass sie gar keine bestimmte geschichtliche Veranlassung hat, vorerst mit gleichem Recht gegenüber, und blose Willkühr ist es, die erstere Möglichkeit ohne weiteren Beweis zur Wirklichkeit, zur Geschichte zu stempeln, da die sagenhafte Ausschmückung eines wirklichen Ereignisses für sich genommen um nichts wahrscheinlicher ist, als die mythische Dichtung. Zu dem Bemerkten kommt nun aber noch ein anderer Umstand, welcher ein bedeutendes Gewicht zu Gunsten der letztern in die Wagschale legt. Wir haben schon früher auf die Differenz der Angaben in Betreff der Oertlichkeit hingewiesen, wo sich die Apostel unmittelbar nach dem Tod Jesu aufhielten, und die Erscheinungen des Auferstandenen hatten: dass nämlich Matthäus diese Erscheinungen nach Galiläa verlegt, die übrigen Evangelien nach Jerusalem, dass daher jener Galiläa, diese, und übereinstimmend damit auch unsere Schrift, Jerusalem den Aposteln in der nächsten Zeit nach dem Tod ihrers Meisters zum Aufenthaltsort

anweisen. Kann nun an eine Vereinigung dieser beiden Berichte, nach Strauss' erschöpfender Erörterung dieses Punkts, nicht wohl gedacht werden, bleibt uns also nur die Wahl zwischen dem einen oder dem andern, so wird nicht blos die mythische Ansicht von der Auferstehung auf die Seite des Matthäus hingedrängt werden [1]), sondern auch abgesehen davon empfiehlt sich seine Angabe durch die meist schon von Strauss [2]) entwickelten Gründe: dass sich das Zurücktreten der galiläischen Erscheinungen in der evangelischen Ueberlieferung und die Hinzufügung jerusalemitischer ungleich leichter erklären lässt, als der umgekehrte Verlauf, dass sich Spuren von der Zerstreuung der Apostel nach dem Tod Jesu noch erhalten haben, [3]) und dass auch die Stelle Mt. 28, 7, mit den synoptischen Parallelstellen verglichen, die Vermuthung der grösseren Ursprünglichkeit für sich hat. Sind aber die Apostel nach der Hinrichtung Jesu in ihr Vaterland zurückgekehrt, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass sie sich am darauf folgenden Pfingstfest schon wieder in Jerusalem befunden haben sollten, sondern versprengt und geängstet, wie sie waren, werden sie wohl längerer Zeit bedurft haben, bis sie es wagten, in die gefahrdrohende Hauptstadt zurückzukehren. Nur ein ausdrücklicher Befehl des Auferstandenen würde sie sofort dazu vermocht haben; aber davon wissen wir nichts; Matthäus berichtet nur den Auftrag, nach Galiläa zu gehen, wo sie Jesum zum letzten Mal sehen sollten, die Andern lassen sie nicht nach Jerusalem zurückkehren, sondern dort bleiben. Nehmen wir hinzu, dass nicht blos in Beziehung auf den Ort, sondern auch in Beziehung auf die Zeit der letzten Zusammenkunft Jesu mit seinen Jüngern eine ähnliche Verschiedenheit der Berichte stattfindet, dass die Angabe der Apostelgeschichte von einer Himmelfahrt am vierzigsten Tag nach der Auferstehung nicht allein durch den Widerspruch aller andern Berichterstatter, sondern auch durch den Widerspruch des Verfassers mit seinem eigenen Evangelium und durch den typisch-dogmatischen Charakter der Zahl vierzig [4]) mehr als verdächtig wird, dass mit dieser Bestimmung des Himmelfahrtstags die des Pfingstfests, auf welches die Apostel bei der

---

[1]) Strauss L. J. 3. A. II, 692 ff.

[2]) A. a. O. S. 646 ff.

[3]) Joh. 16, 31. Justin Apol. I, 50. Tr. 53, 106.

[4]) S. hierüber Strauss a. a. O. S. 714.

Himmelfahrt verwiesen werden, nahe zusammenhängt: so erscheint die Darstellung der Pfingstbegebenheit in unserer Schrift nicht blos theilweise ungeschichtlich, sondern der ganze Boden jener Begebenheit, die Oertlichkeit und die Zeit derselben, wird schwankend, und die Möglichkeit, dass unserer Darstellung gar kein bestimmter Vorfall zu Grund liege, geht immer mehr zur Wahrscheinlichkeit fort.

Diese Wahrscheinlichkeit steigert sich fast zur Gewissheit, wenn wir bemerken, dass sich die vorliegende Erzählung auch ohne die Annahme einer solchen thatsächlichen Veranlassung leicht und natürlich erklären lässt. Mochten sich auch die Anhänger des gekreuzigten Jesus nur allmählig zu einem fester geschlossenen Verein zusammengefunden haben, mochte auch der ursprüngliche Schauplatz dieser Bewegung Galiläa gewesen sein, und die Ausbreitung derselben über einen grösseren Kreis, und insbesondere die Gründung einer jerusalemitischen Gemeinde, längere Zeit erfordert haben, so musste es doch der Ueberlieferung nahe liegen, diesen Erfolg als einen momentanen darzustellen, und die Geburtsstätte der christlichen Gemeinde nach Jerusalem zu versetzen. Das Erstere war schon durch die Natur der religiösen Ueberlieferung gegeben; denn die Volkssage, weniger mit der Reflexion als mit der Einbildungskraft arbeitend, weniger auf verstandesmässigen Causalzusammenhang, als auf Anschaulichkeit gerichtet, liebt es schon überhaupt, einen längeren Verlauf zu Einer Hauptthatsache oder wenigen Hauptthatsachen zusammenzuziehen, und die Momente, welche das diskursive Denken auseinanderhält, in abgerundeten Bildern zur Einheit der Anschauung zu verknüpfen, ganz besonders liegt aber diese Neigung im Wesen der religiösen Volkssage, die vermöge ihres eigenthümlichen Pragmatismus alles Geschehene am Liebsten auf ein unmittelbares und desshalb momentanes göttliches Eingreifen zurückführt. Das gleiche Verfahren musste wohl auch im vorliegenden Fall von der religiösen Sage oder von einem in ihrem Geist arbeitenden Schriftsteller eingehalten werden. Die christliche Kirche als apostolische Stiftung war einmal vorhanden. Fragte man, was den Aposteln die Stiftung der Kirche möglich machte, so lautete die Antwort allgemein: der Besitz des h. Geistes, das *πνεῦμα θεοῦ* oder *Χριστοῦ*, an das überhaupt die Befähigung zum apostolischen Amt geknüpft war (vgl. 1 Kor. 7, 40). Wollte man aber weiter wissen: woher kam ihnen jener Besitz? so konnte nur gesagt werden: Christus hat

ihnen den Geist mitgetheilt, und diese Mittheilung konnte im Geist der religiösen Geschichtsbetrachtung nur als eine momentane, in einem bestimmten Zeitpunkt und bei einer bestimmten Veranlassung erfolgte, gefasst werden. An sich nun hätte dieselbe noch in die Zeit von Christi irdischer Wirksamkeit verlegt werden können; und wirklich wird Mt. 10, 20 den Aposteln schon bei ihrer ersten Aussendung versprochen, der Geist des Vaters werde in ihnen reden. Indessen scheint sich schon frühe die Vorstellung gebildet zu haben, dass der Geist als der Stellvertreter Christi erst nach seinem persönlichen Abtreten vom irdischen Schauplatz von ihm auf die Apostel übergehen konnte [1]); die gleiche Annahme war aber auch schon durch das Phantasiebedürfniss gefordert, die Geistesmittheilung als den für sich hervortretenden Anfang der apostolischen Wirksamkeit zu fixiren. Bei Johannes nun, c. 20, 22, ist es der erhöhte Christus selbst [2]), welcher den Jüngern persönlich den Geist mittheilt; noch feierlicher und bedeutender erschien aber der Akt dieser Mittheilung, wenn sie nicht blos als der Schlusspunkt und gleichsam als ein Nachtrag zu der irdischen Wirksamkeit Jesu, sondern als der selbständige Anfangspunkt einer neuen Periode dargestellt war, wenn einige Zeit nach dem letzten Abschied Jesu von der Erde der Geist mit allem Gepränge einer Theophanie auf die seiner Harrenden herabkam. Der Schauplatz dieses Ereignisses wurde am Natürlichsten nach Jerusalem verlegt, schon weil man sich bald gewöhnt hatte, den Ort für die Erscheinungen des Auferstandenen und daher auch den Aufenthaltsort der Apostel in dieser Zeit dort zu suchen [3]), hauptsächlich aber desshalb, weil Jerusalem nicht allein frühe der Hauptsitz der jungen Christengemeinde und der Wohnort ihrer Vorsteher wurde, sondern weil es auch wirklich aller Wahrscheinlichkeit nach in gewissem Sinne der Geburtsort der christlichen Kirche gewesen ist. Wiewohl sich nämlich die in ihre Heimath versprengten Anhänger Jesu zuerst in dieser wieder gesammelt und auf die Kunde von seiner Auferstehung zu einem um so begeisterteren Festhalten an ihm ermannt zu haben scheinen, so führt doch die Einstimmig-

---

1) Vgl. Joh. 16, 7. 7, 39, und dazu Schwegler, Montanismus S. 187. 163 f.

2) Nicht blos der Auferstandene; s. Baur, Unters. über die kan. Evang. S. 223 ff.

3) Ueber die Gründe dieser Annahme s. Strauss a. a. O. S. 649.

keit, mit der alle unsere Berichte den Sitz der Urgemeinde nach Jerusalem versetzen, darauf hin, dass dieselben wirklich hier zuerst öffentlich als Parthei aufgetreten sind, dass sie sich hier als Gemeinde constituirt haben. In dieser Beziehung scheint daher unser Bericht auf einer richtigen historischen Erinnerung zu beruhen, wenn auch die Behauptung, dass die Apostel vom Tod Jesu an ununterbrochen in Jerusalem blieben, und hier den Auferstandenen schauten, schwerlich richtig ist.

Sollte nun aber weiter neben dem Ort auch die Zeit der Geistesmittheilung näher bestimmt werden, so war es schon durch allgemeinere Gründe gefordert, dass dieselbe dem Abschied Jesu von der Erde möglichst nahe gerückt wurde; ebenso war es an und für sich passend, wenn sie bei irgend einer feierlichen Gelegenheit, am Liebsten an einem von den religiösen Nationalfesten, erfolgte; und da nun keines von diesen der Zeit des Todes Jesu näher stand, als das Pfingstfest, so konnte man schon dadurch auf das letztere geführt werden. Indessen sprach für dieses noch ein anderer Grund. Das Pfingstfest — worauf Schneckenburger[1]) mit Recht aufmerksam macht — ist den heutigen Juden, und war ohne Zweifel auch schon den älteren zugleich das Fest der sinaitischen Gesetzgebung, das Stiftungsfest ihrer Theokratie. Wurde nun schon frühe (vgl. Gal. 4, 21 ff. u. A.) die neue Religionsgemeinde mit der alten, das Gesetz Christi mit dem Gesetz Moses parallelisirt, so lag es in der Natur der Sache, dass neben dem Werth und Inhalt beider namentlich auch die Art und Weise ihrer Stiftung Gegenstand der Vergleichung wurde, und wie weit man diese Vergleichung bald ausführte, zeigen die zwei Stellen des Ebräerbriefs 2, 2—4. 12, 18—24. Schon in diesen Stellen werden die *μερισμοὶ πνεύματος ἁγίου*, die *πανήγυρις καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων* dem Reden der Engel und dem ganzen Gepränge der sinaitischen Gesetzgebung gegenübergestellt; wie natürlich, wenn eben diese Parallele von Anderen auch auf die Zeit der beiden Stiftungen übertragen, und die Erneuerung der Theokratie durch die Constituirung der messianischen Gemeinde mit ihrer ursprünglichen Begründung auf Einen Tag verlegt wurde!

Eben dieser Gesichtspunkt scheint aber auch auf die weitere Gestaltung unserer Erzählung Einfluss gehabt zu haben, wenn er

---

[1]) Beiträge S. 80, wo auf Buxtorf Synagoga Judaica c. 20 (noch mit mehr Recht würde c. 15. S. 353 genannt) verwiesen wird. Zweck der Apg. S. 198 ff.

gleich für sich allein zu ihrer Erklärung schwerlich ausreichen würde. Wir sehen aus dem ersten Korintherbrief, dass schon in der apostolischen Zeit von Vielen auf das Zungenreden ein ausserordentlicher Werth gelegt, und in ihm gerade der höchste und unverkennbarste Beweis vom Besitz des πνεῦμα gesucht wurde. Worin diese Erscheinung in der Wirklichkeit bestand, kann hier ununtersucht bleiben, und nur beiläufig möge bemerkt werden, dass uns in dieser Beziehung die Ansicht von Neander, deren Anwendbarkeit auf die Apg. wir bestreiten mussten, der Wahrheit am Nächsten zu kommen scheint. Wir denken uns demnach unter dem Zungenreden, die Sache betreffend, ein Reden im Zustand ekstatischer Begeisterung, dessen Erscheinungsform ohne Zweifel je nach der Persönlichkeit, Bildungsstufe und Stimmung des Redenden verschieden war (die γένη γλωσσῶν 1 Kor. 12, 28), und von uns, bei dem Mangel an genaueren Angaben, mehr nur nach der Analogie ähnlicher Zustände bei Montanisten, Camisarden, Quäkern, Irvingianern u. s. f. bestimmt werden kann; was den Ausdruck anbelangt, so scheint uns nicht blos die Erklärung von Wieseler aus den früher angegebenen Gründen unrichtig, sondern auch der Bleek'schen möchten wir nicht beitreten, theils weil der Gebrauch von Glossen oder veralteten Ausdrücken mit der dithyrambischen Darstellung, in welche Bleek den Begriff der Glossolalie im Verfolge hinüberspielt, keineswegs identisch ist, theils weil es auch uns, wie Andern, unwahrscheinlich vorkommt, dass gerade ein gelehrter Kunstausdruck der Grammatiker vorzugsweise zur Bezeichnung einer Erscheinung gebraucht worden sein sollte, die so offenbar dem volksthümlich religiösen Boden entwachsen ist; die richtige Erklärung scheint uns vielmehr die zu sein, wornach die γλῶσσα die Zunge oder Sprache des Geistes bezeichnet [1]), die aber wegen der Verschiedenheit ihrer Erscheinungsformen ebensogut auch als eine Mehrheit von γλῶσσαι dargestellt werden konnte, wie das Eine πνεῦμα selbst als eine Mehrheit prophetischer πνεύματα (1 Kor. 14, 32 vgl. Apok. 1, 4. 3, 1 u. ö. 22, 6. 1 Joh. 4. 1). Wie es sich indessen hiemit verhalten mag: ausser der Thatsache des Zungenredens selbst steht auch das fest, dass die Glossolalie einer grossen Parthei für das specifische Merkmal der pneumatischen Begabung galt. Schon

[1]) Denn die Begriffe der Zunge und der Sprache verschmelzen hier in der Vorstellung, wie im Ausdruck.

die Ausdrücke *τὰ πνευματικά, τῷ πνεύματι προσεύχεσθαι* u. s. w. würden diess beweisen, wenn es nicht überdiess aus der ganzen Polemik des Paulus gegen diese Meinung deutlich hervorginge. Denn wozu diese nachdrückliche Behauptung des Grundsatzes, dass jedes Zeugniss von Christo ein *πνευματικὸν* sei, wozu diese wiederholten Ausführungen über die unerlässliche Mannigfaltigkeit der Geistesgaben, diese Warnungen vor Ueberhebung eines Glieds über die andern, diese Erklärungen über den untergeordneten Werth der Glossolalie und ihren verhältnissmässig geringen Nutzen — wozu das Alles, wenn es Paulus nicht mit Leuten zu thun hätte, welche eben diese Wahrheiten nicht anerkannten, welche die übrigen Charismen nicht ebenso, wie das Zungenreden, als *πνευματικὰ* gelten liessen, welche verlangten, dass alle Glieder ein einziges sein sollen, dass jeder Geistbegabte ohne Ausnahme sich durch die Glossolalie bewähre? Dass aber diese Vorstellungen und Forderungen nicht nur einigen Wenigen angehört haben können, diess beweist schon der Eifer und die Ausführlichkeit, mit der sie von dem Apostel widerlegt werden, und dass sie sich nicht auf die korinthische Gemeinde beschränkt haben, ist theils an und für sich wahrscheinlich, theils erhellt es aus den oben erwähnten Bezeichnungen *τὰ πνευματικὰ* u. s. f., welche hier bereits als stehende, im allgemein christlichen Sprachgebrauch eingebürgerte Ausdrücke erscheinen, denen sich aus diesem Grund auch Paulus, zu dessen eigener Ansicht sie nicht passen, doch nicht entzieht. Galt nun hiernach die Glossalie für die specifische Aeusserung des Pneuma, so durfte sie natürlich bei der ersten und herrlichsten Mittheilung desselben am Wenigsten fehlen, die Geistesausgiessung war auf diesem Standpunkt, wie diess auch die Apostelgeschichte 2, 17 f. andeutet, ohne das *προφητεύειν*, die Glossolalie, nicht denkbar.

Dass die letztere dann bei diesem Anlass in das Wunder der Sprachengabe überging, diess könnte man einfach aus dem Missverständniss einer späteren Zeit und aus der allgemeinen Neigung der Sage zu fortschreitender Steigerung des Wunderbaren erklären [1]), besonders wenn man (mit Baur a. a. O.) den Gebrauch von Ausdrücken aus fremden Sprachen (den Bleek'schen *γλῶσσαι*, schon in den ursprünglichen Begriff der Glossolalie aufnimmt. Indessen treten eben hier zwei weitere Momente ergänzend und er-

[1]) So Baur Stud. u. Krit. 1838, 3, 694 ff.

klärend ein: einerseits die von Schneckenburger verfolgte Parallele der sinaitischen Gesetzgebung und der messianischen Vorstellungen, andererseits das paulinisch universalistische Interesse unsers Verfassers. Die Vielheit der Sprachen ist nach Gen. c. 11 eine Folge der Auflehnung wider Gott; vorher war Eine Sprache auf Erden. Noch grösser war die Spracheinheit im Paradiese gewesen, wo die Schlange noch mit dem Menschen in Einer Sprache verkehrt hatte, ein Zug, der in der Genesis ohne Bedeutung, in der jüdischen Mystik zur Zeit Christi, nach Philo[1]) und Josephus[2]) zu schliessen, keine ganz geringe Wichtigkeit erhalten hatte. Schon hierin lag die Forderung, dass im messianischen Reich, bei der *ἀποκατάστασις πάντων*, auch die Einheit der Sprache wiederhergestellt werde, die übrigens auch schon desshalb nothwendig war, weil alle Frommen hier zu Einem Volk Gottes vereinigt werden sollten. Demgemäss wurde denn auch wirklich erwartet, es werde in dieser Zeit, wie es im Testament der 12 Patriarchen Jud. c. 25 heisst, *εἷς λαὸς κυρίου καὶ γλῶσσα μία* sein[3]). Ein Vorbild dieser messianischen Sprachenvereinigung wurde nun schon von der sinaitischen Gesetzgebung erzählt. Nach Philo und mehreren Rabbinen (die Belege s. bei Schneckenburger) soll bei dieser Gelegenheit eine Stimme vom Sinai ausgegangen sein, welche die göttlichen Gebote in den siebzig Sprachen der Erde allen Völkern verkündigte. Was konnte nun näher liegen, als eben in der neuen Geistessprache der Christen die erwartete messianische Sprache zu erkennen, und wie leicht konnte sich hieran in einer Zeit, welcher das ursprüngliche Wesen jener Erscheinung fremd geworden war, die Vorstellung anschliessen, dass wenigstens bei der ersten und reichsten Mittheilung jenes

---

[1]) De conf. ling. S. 321 Hösch: *Λέγεται γὰρ, ὡς ἄρα πάνθ᾽ ὅσα ζῶα χερσαῖα καὶ ἔνυδρα καὶ πτηνὰ τὸ παλαιὸν ὁμόφωνα ἦν*, aber weil die Schlange die Sprache zur Verführung des Menschen missbrauchte, *ἑτερόγλωττα εὐθὺς ἐγένετο, ὡς ἐξ ἐκείνου μηκέτ᾽ ἀλλήλων ἐπακοῦσαι δυνηθῆναι χάριν τῆς ἐν ταῖς διαλέκτοις, εἰς ἃς ἡ μία καὶ κοινὴ πάντων ἐτμήθη, διαφορᾶς.* Doch hält Philo selbst diese Erzählung für mythisch.

[2]) Antiq. I, 1, 4: *ὁμοφωνούντων κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ τῶν ζώων ἁπάντων*, und im Folgenden, wo von der Bestrafung des Sündenfalls die Rede ist: *ἀφείλετο δὲ καὶ τὴν ὄφιν τὴν φωνήν.*

[3]) Treffend vergleicht hiezu Schneckenburger a. a. O. Plut. Is. et Os. c. 47 wonach es zoroastrische Lehre war, nach Besiegung Ariman's *ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων πάντων γενέσθαι.*

Charisma auch eine wirkliche Spracheinheit stattgefunden, dass das Pneuma in den Zungen aller Völker geredet habe, besonders wenn die Verlegung dieses Ereignisses auf den Tag der Gesetzesverkündigung die Parallele mit der sinaitischen Universalsprache nahe legte! Ist doch auch die Art, wie die Sprachengabe in der Apostelgeschichte mitgetheilt wird, dem entsprechenden Ereigniss am Sinai so ähnlich, dass es schwer hält, an ein blos zufälliges Zusammentreffen beider Darstellungen zu glauben: denn wie hier erst ein Getöse (ἦχος, φωνή) vom Himmel her erschallt, dann feurige Zungen zum Vorschein kommen und an die Einzelnen sich vertheilen, und in Folge davon Leute aus allen Völkern aus dem Munde derselben ihre verschiedenen Sprachen vernehmen, so lässt Philo [1]) zuerst eine unsichtbare Stimme (ἠχή) von Gott in der Luft gebildet werden, welche sofort die Luft zu einer Flamme gestaltet, und nun aus diesem Feuerstrom in die Muttersprache der Zuhörer geformt hervorgeht, und Rabbinen lassen die Eine von Jehova ausgehende Stimme sich erst in sieben Stimmen und dann in die Sprachen der 70 Völker zertheilen. Sind nun schon hierin auch die Erscheinungen unsers V. 2 u. 3 vorgebildet, so ist überdiess die Symbolik derselben so einfach und so ganz in dem herkömmlichen Styl der Geistesoffenbarungen gehalten [2]), dass sie sich selbst ohne ein bestimmtes Vorbild nicht blos ganz leicht erklärt, sondern vom Standpunkt der damaligen Vorstellung aus fast gefordert war; eine faktische Veranlassung ist für diesen Theil unserer Erzählung ganz entbehrlich.

Konnte sich nun hieraus selbst ohne eine besondere Absichtlichkeit die Erzählung von dem Sprachenwunder, im Sinn unserer Schrift, erzeugen, so erklärt sich diese Erzählung vollends bei einem Schriftsteller, für welchen die Pfingstbegebenheit erst dadurch einen eigenthümlichen Werth erhielt. Dürfen wir hier aus der dritten Abtheilung dieser Schrift den Satz vorwegnehmen, dass die universelle Bestimmung des Christenthums einer von den wesentlichsten leitenden Gesichtspunkten unserer Schrift ist, so können wir über die Bedeutung des Sprachenwunders für unsere

---

1) De Decalogo S. 748 ff. bei Schneckenburger a. a. O.

2) Rabbinen erzählen selbst von einzelnen Weisen, dass sie beim Studium des Gesetzes von einem ähnlichen Lichtglanz umstrahlt worden seien, wie der vom Sinai ausgegangene. S. Kuinöl Comm. S. 36. Schöttgen Hor. Hebr. z. Apg. 2, 2.

Darstellung nicht im Zweifel sein. Erst durch diese Wendung trat die Pfingsterzählung in den Dienst jener Idee, denn feierlicher und augenscheinlicher liess es sich nicht aussprechen, dass die neue Religion für alle Völker bestimmt sei, als wenn der göttliche Geist selbst bei seinem ersten Herabkommen am Stiftungstag der Gemeinde die Gläubigen mit den Sprachen aller Völker ausrüstete. Sollte daher auch die ältere Ueberlieferung diesen Zug nicht gekannt haben, jedenfalls hatte unser Verfasser für seine Darstellung so gewichtige Gründe, dass wir sie selbst dann vollkommen begreifen, wenn das Reden in Fremdsprachen in der Wirklichkeit gar nicht vorkam.

Es muss einem späteren Abschnitt vorbehalten bleiben, die Entstehung unsers Berichts weiter zu untersuchen. Für unsern nächsten Zweck beschränken wir uns auf die Frage, von der wir ausgiengen: ob der vorliegenden Erzählung, so weit die vorhandenen Anzeichen mit Wahrscheinlichkeit führen, eine bestimmte Thatsache zu Grunde liegt? Diese Frage werden wir aber nach allem Bisherigen zu verneinen nicht umhin können. Die nachweisbar ungeschichtlichen Bestandtheile dieser Erzählung betreffen, wie wir gesehen haben, nicht blos das Aussenwerk oder einzelne untergeordnete Züge derselben, sondern ihren eigentlichen Kern und Mittelpunkt, ja der ganze Boden, auf dem sie sich bewegt, ist höchst unsicher, und der Raum für ein Faktum, welches ihr zur Erklärung dienen könnte, allem Anschein nach gar nicht vorhanden; wir brauchen aber auch gar kein solches Faktum, um ihre Entstehung denkbar zu finden, da sie nach allen Beziehungen aus dogmatischen Motiven und typischen Anschauungen vollkommen erklärbar ist. Wo alle negativen und positiven Merkmale des Unhistorischen in solcher Vollständigkeit zusammentreffen, wo andererseits alle Anzeichen für das Vorhandensein einer besondern thatsächlichen Grundlage fehlen, da wird eine besonnene Kritik zwar die Möglichkeit irgend eines faktischen Anlasses nicht schlechthin läugnen dürfen, um so mehr wird sie aber darauf bestehen müssen, dass seine Annahme die ganz überwiegende Wahrscheinlichkeit gegen sich hat, und dass jenes Faktum, wenn es statthatte, doch in unserem Bericht bis zur Unkenntlichkeit entstellt sein müsste.

Sehen wir von hier aus auf die Erzählung des ersten Kapitels von der Ergänzung des Apostelcollegiums zurück, so können wir jetzt mit Bestimmtheit aussprechen, was wir früher nur als

möglichen Fall setzten, dass auch diese Erzählung, selbst abgesehen von der angeblichen Rede des Petrus, so wie sie vorliegt, der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entspricht. Da die Apostel in dem hier angegebenen Zeitpunkt höchst wahrscheinlich noch gar nicht nach Jerusalem zurückgekehrt waren, so können sie sich auch nicht in dieser Zeit zu Jerusalem durch die Wahl des Matthias ergänzt haben, und da die Erwähnung dieser Maassregel in unserer Schrift mit der Pfingsterzählung in unverkennbarem Zusammenhang steht, da der Apostelverein vor dem Pfingsttage vervollständigt sein muss, damit alle seine Mitglieder an der Geistesausgiessung theilnehmen, so ist ihre Geschichtlichkeit ganz von der des Pfingstereignisses abhängig. Dass dem Verräther Judas ein Nachfolger gegeben wurde, soll damit nicht geläugnet werden; können wir uns auch für diese Annahme weder auf Apok. 21, 14 noch auf 1 Kor. 15, 5 berufen, so erhellt doch auch aus diesen Stellen, welcher Werth gerade auf die Zwölfzahl der Apostel, um ihrer typischen Bedeutung willen, gelegt wurde, und wie das *δώδεκα* zur stehenden Bezeichnung für den palästinensischen Apostelverein geworden war, welchen Paulus auch in einer Zeit, wo er jedenfalls nur noch eilf Mitglieder zählte [1]), mit diesem Namen bezeichnet. Aus diesem Gesichtspunkt erscheint es sehr natürlich, dass die Zwölfzahl nach dem Abgang des Verräthers ergänzt wurde; dass diess durch die Wahl des Matthias geschah, werden wir unserem Verfasser um so eher glauben dürfen, da dieser Name schwerlich ohne allen geschichtlichen Grund gesetzt werden konnte; auch die Anwendung des Looses bei der Wahl hat wenigstens nichts gegen sich. Aber dass jener Akt gerade in diesem Zeitpunkt, und nicht vielmehr erst später, nach der allmähligen Befestigung der kleinen Gemeinde, vorgenommen wurde, ist aus den angegebenen Gründen unwahrscheinlich.

Mit der Geschichtlichkeit des Pfingstereignisses fällt von selbst auch die Angabe unsers 41sten Verses von der plötzlichen Vermehrung der Gemeinde um 3000 Mitglieder. Lässt man freilich jene Wundererzählung als durchaus historisch gelten, so kann man über einen so raschen und glänzenden Erfolg nicht erstaunen, sondern eher darüber, dass ein so augenfälliges Wunder nicht noch grössere Wirkung gethan hat. Glaubt man sich dagegen genöthigt, auf die Thatsächlichkeit des Wunders zu verzichten, so

---

[1]) Manche Abschriften haben desshalb 1 Kor. 15, 5 *ἕνδεκα*.

wird man sich auch von der Ausbreitung des Glaubens an Jesum eine andere Vorstellung machen, und sie sich, der sonstigen Erfahrung gemäss, mehr als eine schrittweise denken müssen. Wie frühe die neue Gemeinde die hier angegebene Zahl erreichte, lässt sich natürlich auf diesem Standpunkt nicht ausmachen, dass aber auch überhaupt ihre Vermehrung wohl schwerlich nach dem Maassstab unserer Schrift vor sich gieng, ist von Baur[1]) mit Recht behauptet worden. Wenn diese Darstellung die Christengemeinde an Einem Tag von 120 Mitgliedern (1, 15) auf 3000 (2, 41), und in der Folge (4, 4) bis auf 5000 anwachsen lässt, so wendet Baur ein, die erste Zahl sei offenbar zu niedrig gegriffen, denn Paulus kenne 1 Kor. 15, 6 bald nach der Auferstehung eine Versammlung von mehr als 500 Brüdern, die beiden andern dagegen seien zu hoch, und schon die durch Stephanus veranlasste Verfolgung gestattete nicht, die Gemeinde in Jerusalem sich so gross zu denken, wie wir sie uns nach c. 2, 41. 4, 4. 5, 14. 6, 1. 7 denken müssten. Kann man nun auch sagen[2]), die 120 c. 1, 15 umfassen nicht die Gesammtheit der damaligen Christen, so ist doch immerhin zu beachten, dass unsere Schrift wenigstens von Christengemeinden ausser Jerusalem nichts weiss und nichts wissen kann (denn die Apostel haben Jerusalem nach c. 1, 4. 8 Ev. 24, 49 vor der Himmelfahrt nicht verlassen), während andererseits eine Versammlung von 500 Christen, wie sie Paulus erwähnt, mehr, als nur vereinzelte Anhänger des Gekreuzigten voraussetzt, die jerusalemitischen Christen müssten aber jedenfalls in ihrer überwiegenden Mehrzahl unter den 120 gewesen sein. Was die Verfolgung des Stephanus betrifft, so glaubt zwar Neander, es erhelle keineswegs, dass alle Christen in Jerusalem von derselben betroffen wurden. Allein aus c. 8, 1: *πάντες τε διεσπάρησαν πλὴν τῶν ἀποστόλων* erhellt allerdings, dass unser Verfasser die Sache so darstellen will; unter dieser Voraussetzung bliebe aber unbegreiflich, dass sich von Unruhen, durch welche mehr als 5000 Männer aus Jerusalem vertrieben wurden[3]), bei

---

1) Paulus S. 37.

2) Neander S. 72. Baumgarten I, 29. Lechler das apostol. u. d. nachapostol. Zeitalter S. 155 f.

3) Man hat zwar bezweifelt, ob alle am Pfingstfest Getauften zur jerusalemitischen Gemeinde gehört haben, aber wenigstens bei den 5000 c. 4, 4 ist diess offenbar die Meinung des Verfassers. Dass er übrigens auch c. 2, 41 nichts Anderes

Josephus keine Spur fände, noch unbegreiflicher freilich, dass während einer so heftigen und umfassenden Verfolgung die bekannten Häupter der verfolgten Parthei unangefochten unter den Augen der Gegner bleiben konnten. Wird endlich behauptet [1]), eine absichtliche Verkleinerung und Vergrösserung der Zahlen wäre für eine so kunstlose Darstellung, wie die unsrige, viel zu „pfiffig", so ist das ein Missverständniss. Es handelt sich hier nicht um viele Kunst und Absicht [2]), sondern einfach um die Annahme, dass der Verfasser der Apostelgeschichte nach einer pragmatischen Voraussetzung gearbeitet habe, durch welche der Thatbestand theilweise alterirt wurde, um das Gleiche, was Neander selbst bei Gelegenheit des Pfingstereignisses zugiebt [3]). Wurde einmal der Pfingsttag für den Stiftungstag der Gemeinde gehalten, so ergab sich ziemlich ungesucht und ohne viele „Pfiffigkeit" die Folgerung, dass sie vor jenem Zeitpunkt noch keinen bedeutenden Umfang gehabt haben könne, um so mehr aber am Pfingsttage selbst sogleich zu einem bedeutenden Umfang herangewachsen sein müsse. Die bestimmten Zahlangaben, wodurch unsere Darstellung diess ausdrückt, sind natürlich mehr oder weniger willkührlich, vielleicht auch zum Theil Ueberlieferungen oder Schätzungen entnommen, deren Quelle wir nicht kennen; doch tritt ebenso in den drei Tausenden c. 2, 41 die Drei, als die gewöhnlichste Rundzahl für eine kleinere Vielheit, hervor, wie in der Angabe über die 120 ersten Gemeindeglieder c. 1, 15 die Zwölfzahl der israelitischen Stämme und der Apostel: 120 sind 12 Decaden, auf jeden Apostel kommt eine. Dass es wirklich dieser Ideenzusammenhang war, der unsern Verfasser bestimmte, lässt sich natürlich nicht behaupten, aber doch wird aus dem Bemerkten die Möglichkeit einer unhistorischen Entstehung jener Zahlenangaben hervorgehen.

---

sagen will, wird theils durch die Analogie von c. 4, 4, theils durch den Zusammenhang der Stelle mit dem Folgenden wahrscheinlich.

[1]) Neander a. a. O.

[2]) Hier, sage ich, im Uebrigen werden wir später noch Gelegenheit finden, die angebliche Kunstlosigkeit unserer Schrift kennen zu lernen.

[3]) Finden wir doch ganz Aehnliches in verwandten Sagengebieten, wenn z. B. Nikomachus b. Porph. v. Pyth. 20 berichtet, dass Pythagoras durch seinen ersten Vortrag in Italien über 2000 Menschen gewonnen habe, die sofort, wie die ersten Christen, in Gütergemeinschaft zusammengelebt haben sollen. Weiteres hierüber im 3. Abschnitt der 3. Abtheilung.

3. Der innere Zustand der Urgemeinde; die Wunderthätigkeit der Apostel; die Gütergemeinschaft; Ananias und Sapphira.

Ueber den innern Zustand der jerusalemitischen Gemeinde äussert sich unsere Schrift in den drei kurzen allgemeinen Schilderungen c. 2, 42—47, c. 4, 32—37, c. 5, 11—16. Wollen wir aus diesen Schilderungen die bestimmteren Züge herausheben, so fallen uns ausser dem, was über die Anhänglichkeit der Gemeinde an die Apostel und die tägliche Feier ihrer gottesdienstlichen Versammlungen gesagt wird, drei charakteristische Angaben in die Augen: die fortdauernde Verbindung der neuen Gemeinde mit dem Judenthum, die apostolische Wunderthätigkeit und die urchristliche Gütergemeinschaft.

„Die Glaubigen, heisst es c. 2, 46, hielten sich jeden Tag einmüthig im Tempel auf, und ausserdem brachen sie in ihren Häusern das Brod.“ Demgemäss gehen auch gleich c. 3, 1 Petrus und Johannes um die Gebetsstunde in den Tempel; ebenso erscheinen die sämmtlichen Apostel c. 5, 21. 42 lehrend im Tempel, und c. 5, 12 wird die allgemeine Versicherung wiederholt: ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος. Dieser Angabe Glauben zu schenken haben wir um so mehr Grund, da die Apostelgeschichte auch später erklärt, dass sich die Urapostel und ihre Gemeinde streng an's mosaische Gesetz hielten (c. 15, s. u. c. 21, 20 ff.), und da alle sonstigen Nachrichten gleichfalls auf dieses Ergebniss hinführen[1]). Bedenklicher lauten die zwei andern Punkte. Wollen wir auch nicht auf die einzelnen Wundererzählungen eingehen, welche uns später in ihrem geschichtlichen Zusammenhang begegnen werden, so müssen wir doch schon an der allgemeinen Beschreibung der wunderthätigen apostolischen Wirksamkeit Anstoss nehmen. Nachdem zuerst c. 2, 43 der vielen von den Aposteln verrichteten Zeichen und Wunder kurz erwähnt war, wird c. 5, 12. 15 f. ausführlicher berichtet: „durch die Hände der Apostel geschahen in dem Volk viele Zeichen und Wunder, so dass man die Kranken auf die Strassen heraustrug und auf Lager und Ruhbetten niederlegte, damit beim Vorübergehen des Petrus wenigstens sein Schatten den Einen oder den Andern von ihnen treffe; und auch das Volk aus den benachbarten Städten kam in

[1]) S. Baur Paulus S. 126 ff. Schwegler Nachap. Zeitalter I, 89 ff.

Menge nach Jerusalem mit Kranken und mit solchen, die von unreinen Geistern geplagt wurden; und diese wurden Alle gesund.“ Die neuere Apologetik hat es sich mit dieser merkwürdigen Stelle sehr leicht gemacht. In Neander's umfangreichem Werke findet sich über den wunderthätigen Schatten des Petrus kein Wort. Etwa aus dem Grunde, mit dem der Verfasser S. 72 f. die Uebergehung eines ähnlichen häcklichten Punkts, der wunderbaren Befreiung c. 5, 19, entschuldigt, dass er als Geschichtsschreiber berechtigt war, unter dem Erzählten die einem pragmatischen Zwecke angemessen scheinende Auswahl zu treffen? Dieser Grund möchte sich hören lassen, wenn der pragmatische Zweck des Geschichtsschreibers der sein dürfte, der Apologetik ihr Geschäft zu erleichtern, handelt es sich dagegen um den Pragmatismus unserer Schrift, so darf das Wunder, von dem wir reden, nicht übergangen werden, denn für ihn ist es nichts weniger als gleichgültig. Die Alles übersteigende apostolische Wunderkraft bildet einen wesentlichen Zug in dem idealen Bilde der Urgemeinde und zugleich (nach c. 5, 13 f.) den unmittelbaren Erklärungsgrund für jene Verehrung des Volks gegen die Apostel, die (V. 26) selbst dem Synedrium schonende Rücksichten gegen sie aufnöthigte. Einen solchen Zug hätte gerade der pragmatische Geschichtsschreiber am Wenigsten übergehen dürfen, wenn er ihm nämlich wirklich Glauben schenkte. Aber dieses mag selbst dem Neander'schen Supranaturalismus etwas schwer geworden sein. Ist eine Wunderkraft, die alle Kranke ohne Unterschied gesund macht (V. 16: ἐθεραπεύοντο ἅπαντες), schon an und für sich nach geläuterten Begriffen undenkbar, so steigert sich diese Undenkbarkeit zum völlig Magischen und Legendenhaften, wenn auch schon der blosse Schatten des Wunderthäters eine solche Wirkung ausüben soll. Dass der Schatten des Petrus diess wirklich gethan habe, wird zwar V. 15 nicht ausdrücklich gesagt; aber offenbar will unser Verfasser die Worte am Schluss des 16. Verses, *οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες*, auch auf den 15. bezogen, und den Glauben an die Wunderkraft jenes Schattens nicht als einen Aberglauben betrachtet wissen, den der Erfolg Lügen gestraft hätte. Wäre seine Meinung eine andere, so müsste er diess ganz nothwendig irgendwie andeuten, wenn er nicht absichtlich zu den gröbsten Missverständnissen Anlass geben wollte. Ist man aber unbefangen genug, diess anzuerkennen, genügt dann, um das Anstössige der magischen Wunderwirkung zu entfernen, Olshausen's Bemerkung: es sei frei-

lich nicht der Schatten des Petrus das Heilende gewesen, sondern die Gotteskraft in dem Apostel, aber da, wo kindlicher lauterer Glaube war, sei derselbe nicht beschämt worden [1]), oder auch die verwandte von Meyer: da die Wunderkraft Petri der Jesu analog war, so sei es allerdings denkbar, dass Petrus auch ohne vermittelnde körperliche Berührung heilte, sei aber dieser Erfolg seinem Schatten zugeschrieben worden, so sei Er an diesem Aberglauben unschuldig? Wo ist denn in unserem Bericht eine Spur davon, dass Petrus den Glauben der Kranken, ihre religiöse Gemüthsbeschaffenheit, irgendwie berücksichtigte, dass er je nach Befund derselben seine Wunderkraft übte oder zurückhielt, dass er sich überhaupt mit ihnen in eine bewusste, persönliche Beziehung setzte? Er geht vorüber, sein Schatten berührt die Wartenden, und alle gehen geheilt von dannen. Wo ist andererseits bei den Kranken jener „kindliche lautere Glaube", der gewiss sein darf, nicht beschämt zu werden? Sie hoffen gesund zu werden, wenn der Schatten des Apostels sie streift, das ist Alles. „Kindlich" ist diese Hoffnung allerdings, ja mehr als kindlich, aber „lauter" möchten wir einen Glauben nicht nennen, der sich statt des Geistigen an die sinnlichste Aeusserlichkeit hält, der vom Schatten eines Apostels Heilung erwartet. Welche Vorstellung endlich von der Wunder wirkenden Kraft, wenn sich diese wie eine elektrische Flüssigkeit, selbst durch den Schatten eines Apostels fortgeleitet, unterschiedslos auf alle Bedürftigen ergiessen soll! Dass solche Wirkungen für den Standpunkt der urchristlichen Zeit nichts Anstössiges hatten, wissen wir wohl, aber dass sie auch in der Wirklichkeit möglich waren, werden wir doch nicht glauben sollen; die Analogie der Wunderkraft Jesu wenigstens, auf die Meyer verweist, könnte nur dann etwas beweisen, wenn den analogen Erzählungen der evangelischen Geschichte nicht dieselben Bedenken entgegenständen, wie der unsrigen; so beweist sie nur, dass unser Bericht in demselben Geschmack gebildet ist, wie jene [2]).

---

[1]) Aehnlich Baumgarten z. d. St.

[2]) Eine albernere Antwort lässt sich auf die obige Ausführung nicht wohl geben, als die von Lange ap. Zeit. I, 87: Man müsse zwischen dem buchstäblichen und dem historischen Ausdruck unterscheiden, nach unserer Erklärungsweise müssten auch z. B. die Worte: der kleine Hut Napoleon's elektrisirte die Armee, bedeuten: „dieser Hut war wirklich eine Elektrisirmaschine" u. s. w.

Wie sich in den Wundern der Apostel die Macht des Geistes in äusserlich auffallenden Wirkungen darstellt, so bethätigt sich dieselbe Macht als eine die Gemüther beherrschende in dem inneren Einverständniss sämmtlicher Gemeindeglieder, das seinen höchsten Ausdruck, unserer Darstellung zufolge, in einer vollkommenen Gemeinsamkeit des Besitzes fand. Dass unser Verfasser eine solche berichten wolle, ist zwar bezweifelt worden. So bemerkt z. B. Neander (S. 39): da die ersten Christen keinen abgesonderten Mönchsverein bildeten, sondern in ihren früheren bürgerlichen Verhältnissen fortlebten, so könne man sich eine gänzliche Gütergemeinschaft nicht wohl bei ihnen denken; und auch in unserer Schrift selbst widersprechen die Stellen c. 5, 4. 6, 1. 12, 12 dieser Annahme. Diess ist auch ganz richtig, sofern es sich um den wirklichen Thatbestand handelt[1]), und es lassen sich den angeführten in dieser Beziehung noch die weiteren Gründe von Baur (Paulus S. 31) beifügen, die Handlung des Barnabas, welcher der Gemeinde den Erlös aus seinem Acker schenkt, könnte c. 4, 36 nicht als etwas besonders Rühmliches ausgezeichnet sein, wenn eben dieses Verfahren als allgemeine Regel galt, und es sei undenkbar, wie in einer Gemeinde, die 5000 Männer zählt, Alle sogar ihre Häuser verkauft haben sollten, so dass also keiner mehr eine eigene Wohnung besessen hätte. Ebenso unläugbar ist aber auch, dass die Apostelgeschichte von einer wirklichen vollständigen Gemeinsamkeit des Besitzes redet. *Πάντες οἱ πιστεύοντες εἶχον ἅπαντα κοινὰ, καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον, καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσι, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχε* (2, 44 f.). *Οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά. Οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ὑπῆρχεν ἐν αὐτοῖς* (vgl. dagegen c. 6, 1). *Ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων* (4, 32. 34). Diese Erklärungen lauten doch so allgemein und bestimmt, dass es ganz unmöglich ist, blos eine Beschreibung der christlichen Bruderliebe darin zu finden, welche die Ungleichheit des Besitzes durch unbeschränkte Mildthätigkeit ausglich. Man sagt uns wohl, es sei hier nicht Alles streng buchstäblich zu nehmen, unsere Schilderung sei *cum grano salis* zu

[1]) Nur die Aeusserung des Petrus c. 5, 4, dass es Ananias frei stand, sein Gut zu behalten, möchten wir nicht anführen; diese war auch möglich, wenn die Gütergemeinschaft zwar allgemein, aber zugleich blos freiwillig war.

verstehen [1]), aber dieses Zugeständniss müsste so weit ausgedehnt werden, dass es einfacher und richtiger ist, statt dessen von einer ungeschichtlichen Uebertreibung zu sprechen. Denn wenn auch den ersten Christen eine Gütergemeinschaft im essenischen Sinn, als bindendes Gesetz ihres Vereins, allerdings nicht beigelegt wird, (vgl. c. 5, 4), so wird dagegen 4, 34 ganz unzweifelhaft gesagt, dass alle Häuser- und Güterbesitzer ihre Grundstücke zum gemeinen Besten verkauft haben. In der Wirklichkeit könnte diess aber doch nur ein verhältnissmässig kleiner Theil gethan haben, wenn die Gemeinde nicht sofort nahrungs- und obdachslos werden sollte; denn die verkauften Grundstücke mit Baumgarten (I, 69) auf solche zu beschränken, die ihren Besitzern entbehrlich waren, heisst die klaren Textesworte misshandeln. Wir haben hier also nicht blos einen hyperbolischen Ausdruck, wie ihn sich Jeder leicht von selbst zurecht legt, sondern eine unhistorische Angabe, von der wir jedenfalls einen bedeutenden Theil in Abzug bringen müssen, um der Wirklichkeit näher zu kommen. Wie weit aber dieses Unhistorische geht, darüber sind bei dem Fehlen jeder andern Quelle höchstens unsichere Muthmassungen möglich. Es ist möglich, dass sich unter den ersten Christen manche befanden, die in religiöser Begeisterung und in Erwartung des nahen Gottesreichs, das der jetzigen Weltordnung ohnedem bald ein Ende machen sollte, ihr Vermögen verschenkten, ebenso denkbar ist aber auch, dass unserem Bericht gar keine bestimmte Thatsache, sondern nur die hohe Vorstellung einer späteren Zeit vom Zustand der ursprünglichen apostolischen Gemeinde [2]) zu Grunde liegt.

Welche Bedeutung die Gütergemeinschaft im Sinn unserers Schriftstellers für die Urgemeinde hatte, diess zeigt sich namentlich auch in der schweren Strafe, die wegen ihrer unredlichen Umgehung über Ananias und Sapphira verhängt wird, c. 5, 1—11. Dieser Vorfall ist nicht blos als Wunder, sondern noch weit mehr als dieses harte, dem evangelischen Geist wenig angemessene Strafwunder, einem grossen Theil der Ausleger mit Recht anstössig gewesen, und man hat sich bemüht, dieses Anstössige durch natürliche Erklärung zu entfernen, und den Tod der beiden Ehegatten als eine physische Wirkung der Erschütterung darzustellen,

---

[1]) Neander S. 40. Lechler a. a. O. S. 185 f.
[2]) Man vgl. darüber Baur a. a. O. S. 31 ff.

welche die Worte des Petrus bei ihnen hervorbrachten. Unbefangenere Exegeten, wie de Wette und Meyer, haben die Unzulässigkeit dieser Auskunft anerkannt, und namentlich Baur (Paulus S. 24 ff.) hat dieselbe gegen Neander mit einer Klarheit und Schärfe nachgewiesen, worauf dieser auch in der letzten Ausgabe die Antwort schuldig blieb. Es gehört auch wirklich viel dazu, um es natürlicher Weise wahrscheinlich zu finden, dass eine Wirkung, die jedenfalls sehr selten ist, wie der plötzliche Tod in Folge einer Gemüthserschütterung, zweimal binnen weniger Stunden, im Zusammenhang einer und derselben Begebenheit, sich wiederholt hätte; noch stärker aber ist es, ein so auffallendes Ereigniss auch dann noch für zufällig zu halten, wenn es von seinem Urheber vor seinem Hintritt mit völliger Sicherheit angekündigt ist, wie nach V. 9 der Tod der Sapphira. Haben sich nichtsdestoweniger selbst Supranaturalisten [1]) mit diesen Annahmen befreundet, so kann das nur beweisen, wie schwer es für die Denkweise unserer Zeit ist, in ein Faktum, wie das hier erzählte, sich zu finden. Wollen aber dieselben zugleich an dem wunderbaren Charakter und dem göttlich Beabsichtigten des Vorfalls festhalten, so ist das eine Halbheit, zu deren Widerlegung, nach Baur's erschöpfender Erörterung dieses Punkts, jedes weitere Wort zu viel wäre. Kann man sich zu dem Wunder, so wie es hier erzählt wird, nicht entschliessen, so bleibt nur übrig, die Geschichtlichkeit dieser Erzählung, so wie sie vorliegt, ganz aufzugeben, und wenn es sich allerdings schwer denken lässt, dass dieselbe blos aus dogmatischen Gesichtspunkten, auf rein mythischem Weg, entstanden sein sollte, wenn wir insofern irgend etwas Thatsächliches als ihren Kern vorauszusetzen geneigt sein müssen [2]), so lässt sich doch das Genauere über diesen Sachverhalt nicht mehr ausmitteln.

4. Die Urgemeinde und die Juden; die ersten Verfolgungen.

Der Eindruck, welchen das Auftreten der Apostel und der ersten apostolischen Gemeinde auf ihre jüdischen Landsleute machte, war der Apostelgeschichte zufolge ein sehr günstiger. Ihre ausgezeichnete Frömmigkeit gewann ihnen die allgemeine Zuneigung,

---

[1]) Wie Olshausen z. d. St. Neander S. 40 ff. Baumgarten I, 100 ff.
[2]) M. s. darüber Baur S. 23.

diese Zuneigung gieng aber wegen ihres höheren, besonders in der apostolischen Wundermacht sich offenbarenden Charakters in verehrungsvolle Scheu, ja in Furcht über. Diese beiden Züge werden schon in der Schilderung, welche die Pfingstbegebenheiten abschliesst, c. 2, 42 ff. hervorgehoben, und in gleicher Weise wiederholen sie sich c. 5, 11 ff.: *ἐγένετο φόβος μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα .. ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος· τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ' ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός* [1]. Wie weit diese Verehrung gieng, beweist am Besten V. 26 desselben Kapitels, wo es die Abgesandten des Synedriums nicht wagen, die Apostel mit Gewalt zu verhaften: *ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαὸν, ἵνα μὴ λιθασθῶσιν*, und c. 4, 21, wo das Synedrium selbst aus dem gleichen Grunde Bedenken trägt, den Aposteln zu nahe zu treten. Nichtsdestoweniger erzählt unsere Schrift von zwei Verfolgungen, welche die Häupter der neuen Gemeinde trafen, noch ehe die Opposition des Stephanus gegen den jüdischen Tempeldienst einen entschiedeneren Bruch mit dem Judenthum herbeiführte. Die Geschichte dieser Verfolgungen unterliegt jedoch so vielfachen Bedenken, dass wir uns ihrer genaueren Untersuchung nicht entziehen können.

Die erste derselben (c. 3, 1—4, 31) ist nach der Darstellung unserer Schrift durch ein Wunder veranlasst, das Petrus und Johannes an einem Lahmen verrichteten. Dieser Mensch, der von Geburt an lahm war, erlangt auf das Wort des Petrus augenblicklich den vollkommen gesunden Gebrauch seiner Glieder. Dass hiemit ein Wunder, und zwar ein absolutes Wunder erzählt werden soll, kann keinem Zweifel unterliegen. Selbst von den rationalistischen Auslegern haben die meisten [2] zugegeben, es sei hier ein *non liquet* auszusprechen, an dessen Stelle aber vielmehr die vollkommene Liquidität des übernatürlichen Erfolgs tritt; die verschollene Annahme, dass der Lahme ein blos verstellter Kranker gewesen sei, verdient keine Widerlegung. Ebendamit wird aber

---

[1]) Baur Paulus S. 22 will hier die *ἅπαντες* auf die vorher genannten *ἀπόστολοι* beschränken, so dass unter den *λοιποῖς*, die es nicht wagen', sich zu ihnen zu gesellen, auch die Masse der Christen, mit Ausnahme der Apostel, begriffen wäre. Da jedoch c. 2, 42. 44. 46 das beständige Beisammensein aller Gläubigen, die Apostel miteingeschlossen, ausdrücklich hervorgehoben ist, und da eben nur dieses auch der Natur der Sache entspricht, ziehe ich die gewöhnliche Erklärung vor, wornach die *ἅπαντες* alle Christen, die *λοιποὶ* die Nichtchristen sind.

[2]) Z. B. Heinrichs Exc. V. seines Commentars. Kuinöl z. d. St.

gleich der Anfang unserer Erzählung eines ungeschichtlichen Charakters überwiesen, mag nun irgend ein natürlich erklärbarer Vorfall den Anlass zu der Wundererzählung gegeben haben [1]), oder mag diese ohne eine solche Veranlassung aus dem Wunderglauben der Zeit und der Analogie verwandter evangelischer Erzählungen sich gebildet haben [2]). Wir brauchen daher kaum noch besonders auf den Umstand aufmerksam zu machen, dass die Heilung nicht einmal an die Bedingung des Glaubens von Seiten des Geheilten geknüpft wird. [3]) Das Magische des Wunders wird dadurch erhöht, da wir es aber auch im andern Fall für ungeschichtlich erklären müssten, so erscheint dieser Punkt unerheblich.

Gehen wir weiter zu den Verhandlungen des Synedriums fort, so haben auch diese einiges Unwahrscheinliche. Schon das kann auffallen, dass nach c. 4, 5 zur Untersuchung der Apostel nicht blos der gewöhnliche, sondern ein erweiterter Sanhedrin (s. Meyer z. d. St.) sich versammelt, wozu ausser den in Jerusalem wohnhaften regelmässigen Mitgliedern auch noch weitere aus dem übrigen Lande berufen sind [4]); doch erlauben die Ausdrücke

[1]) An einen solchen zu denken, erlauben Beispiele, wie das von Hume erwähnte, bei Strauss Glaubensl. I, 241 ff.

[2]) Zwar erzählen unsere Evangelien keine Lahmenheilung mit den näheren Umständen, um so stärker tritt dagegen das *χωλοὶ περιπατοῦσιν* im Allgemeinen hervor, s. L. 7, 22 par. Mt. 15, 31. Es lag nahe, dieses an einem einzelnen Fall zu specificiren, und das Wunder dadurch um so augenscheinlicher zu machen, dass der Geheilte von Mutterleib an lahm, und als ein solcher (nach c. 3, 2. 10. c. 4, 14. 16. 21 f.) der ganzen Stadt bekannt war. Für die nähere Ausmalung der Sache bot sich ein verwandter Vorfall, die Heilung des Paralytischen L. 5, 18 ff. als Vorbild; wie es hier V. 23 heisst: *ἔγειρε καὶ περιπάτει*, so bedient sich Petrus Apg. 3, 6 der gleichen Ausdrücke.

[3]) Denn was Baumgarten I, 73 f. von der stufenweise wachsenden Empfänglichkeit des Bettlers des Breiteren zu erzählen weiss, ist reine Phantasie, unsere Schrift bemerkt über seinen Gemüthszustand nur Eines, was allerdings auch eine Empfänglichkeit bezeichnet, nur leider keine Empfänglichkeit für geistliche Gaben: *ἐπεῖχεν αὐτοῖς προσδοκῶν τι παρ᾽ αὐτῶν λαμβάνειν.*

[4]) Diess besagt nämlich das *συνάγεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ. Εἰς* = *ἐν* zu nehmen (Kuinöl u. A.) geht natürlich nicht, aber auch die Annahme von Heinrichs, Meyer und Neander (S. 69), dass die auswärtigen Mitglieder nur von ihren Landsitzen in der Nähe der Stadt kommen, ist gegen den Text: von einem *συναχθῆναι εἰς Ἱερ.* kann nur die Rede sein, wenn die *συναχθέντες* ihren amtlichen Wohnsitz nicht in Jerusalem haben, ob der Eine und der Andere zufälligerweise ausser der Stadt wohnte, kann hiebei nicht in Betracht kommen. — Im Uebrigen vgl. hiezu Baur a. a. O. S. 16.

V. 5: ἐγένετο δὲ συναχθῆναι u. s. f. auch die Deutung, dass die Versammlung des erweiterten Synedriums mit dem Verhör der Apostel nur zufällig zusammentraf. Nur wenn unsere Darstellung auch noch in anderer Beziehung Unzuverlässigkeit und Absichtlichkeit verrathen sollte, hätten wir Grund, in dem Glanz, mit welchem diese Versammlung des Synedriums umgeben wird, den Zweck zu vermuthen, dass dadurch das freimüthige und siegreiche Auftreten der beiden Apostel in ein um so helleres Licht gestellt werden solle [1]. — Bedenklicher ist ein anderer Umstand. Unter den Zusammenberufenen nennt unser V. 6: Ἄνναν τὸν ἀρχιερέα καὶ Καϊάφαν καὶ Ἰωάννην καὶ Ἀλέξανδρον καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ. Nun hatte aber Hannas nach Josephus (Ant. XVIII, 2) um diese Zeit die hohepriesterliche Würde längst verloren, und im Besitz derselben befand sich seit Jahren sein hier genannter Schwiegersohn, Joseph mit dem Beinamen Kaiaphas, nachdem zwischen beiden nicht weniger als drei Hohepriester ernannt und wieder abgesetzt waren. Dass Lukas dieses nicht gewusst haben sollte, konnten die Ausleger natürlich nicht zugeben, und so hilft man sich etwa mit der Bemerkung (Meyer z. d. St.): Annas, als ehemaliger Oberpriester, habe wohl ἀρχιερεὺς genannt werden können, dass Kaiaphas dieses auch war, setze Lukas als bekannt voraus. Allein bekannt ist diess nur uns, den Lesern des Josephus, keineswegs aber dem Leser der Apostelgeschichte, welcher ohne gelehrte Vorkenntnisse an unsere Schrift herantritt; dieser kann, so wie die Ausdrücke lauten, nicht anders als glauben, Hannas sei der funktionirende Oberpriester gewesen, Kaiaphas gehöre ebenso, wie Johannes und Alexander, zum hohepriesterlichen Geschlecht; ja auch wir können kaum umhin, dem Verfasser diese Vorstellung zuzuschreiben, da es doch eine allzu unnatürliche Ausdrucksweise wäre, den gewesenen Oberpriester mit dem Prädikat ἀρχιερεὺς voranzustellen, den wirklichen dagegen ohne eine solche Bezeichnung auf gleicher Linie mit einigen Dritten folgen zu lassen. Wir dürfen diess um so eher, da auch aus Luc. 3, 2 hervorgeht, dass unserem Schriftsteller die Ver-

---

[1]) Diese Vermuthung wird natürlich nicht widerlegt, sondern bestätigt, wenn man ihr mit Baumgarten I, 85 entgegenhält: ihre Urheber übersehen das hohe Interesse, welches Lukas an dem Vorgang nehmen musste und in seinen Lesern erwecken wollte. Sieht denn B. nicht, dass es gerade dieses Interesse ist, worauf die Möglichkeit einer Fiktion von uns gestützt wird?

hältnisse, um die es sich hier handelt, nicht genau bekannt gewesen sein können. — Was endlich den Gang der Verhandlungen betrifft, so hat Baur (a. a. O. S. 17) unsern V. 13 und 14 mit Recht auffallend gefunden. Dass die Synedristen das Verhältniss, in welchem die beiden Apostel zu Jesu gestanden waren, jetzt erst entdeckt hätten, ist nach allem bisher Erzählten ganz undenkbar, und doch erlauben die Worte: *ἐπεγίνωσκόν τε* u. s. w. keine andere Deutung. Auffallend genug ist aber auch, trotz Neander's Gegenrede (S. 69 f.), der Eindruck, welchen die Gegenwart des geheilten Lahmen auf die Versammlung macht. Die Untersuchung gegen die Apostel könnte sich doch nur auf Eines von beiden bezogen haben, entweder auf die Wirklichkeit des Wunders, oder auf seine Ursache, diejenigen, welche die Apostel zur Strafe ziehen wollten, müssen entweder vorausgesetzt haben, es sei gar kein Wunder geschehen, oder wenn sie diess zugeben, so müssen sie das Wunder für ein dämonisches erklärt haben. In dem ersten Fall waren die Apostel als Betrüger, in dem andern, nach dem mosaischen Prophetengesetz (Deut. 13), als Irrlehrer zu bestrafen [1]. Hätten nun die Synedristen das Wunder ganz geläugnet, so konnte sie allerdings der Anblick des Geheilten in Verlegenheit bringen. Indessen ist diese Annahme durch unsern Verfasser selbst ausgeschlossen. Wenn ganz Jerusalem den Geheilten als lahm von Mutterleib an kannte, so werden wohl auch die Priester den Bettler, der täglich am Tempelthor sass, als solchen gekannt haben, und wenn gleichfalls die ganze Stadt von seiner Heilung wusste (4, 16), müssen auch sie am Tag nach diesem Vorfall, mit der Untersuchung desselben eifrig beschäftigt, davon gewusst haben; sie erklären diess ja aber auch ganz ausdrücklich, denn nicht darüber werden die Apostel c. 4, 7 verhört, ob der Lahme wirklich geheilt sei [2], sondern darüber, aus was Kraft er geheilt sei, die Realität des Wunders wird unbedenklich vorausgesetzt. Wie hätten auch sonst die Synedristen den Geheilten, dessen Gegenwart schon ihre Anklage widerlegen musste, vor ihre Versammlung mit vorladen oder darin dulden können? Ist dem aber so, wie kann dann der blosse Anblick des Geheilten die Richter in eine solche Bestürzung versetzen, dass

[1]) M. vgl. hiezu auch Baumgarten I, 86.

[2]) Die Worte dieses Verses: *ἐν ποίᾳ δυνάμει ..ἐποιήσατε τοῦτο ὑμεῖς;* scheinen auf L. 20, 2 zurückzuweisen, wo Jesus gefragt wird: *ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς;*

sie kein Wort mehr zu sagen wissen? Was erfahren sie denn dadurch, das sie nicht schon gewusst und anerkannt hätten? War denn durch seine Gegenwart bewiesen, dass das Wunder, im Namen Jesu an ihm verrichtet, ein göttlich gewirktes, dass die Behauptung des Petrus 4, 11 f. wahr sei? Wie lässt es sich endlich denken, dass die Synedristen das offene Bekenntniss abgelegt haben sollten: *ὅτι γνωςὸν σημεῖον γέγονε δι' αὐτῶν οὐ δυνάμεθα ἀρνήσασθαι*? Diese Worte können nämlich nach allem Bisherigen nicht blos den Sinn haben, die Wirklichkeit der wunderbaren Heilung, ganz abgesehen von ihrem göttlichen oder dämonischen Ursprung, auszudrücken, sondern es muss eben das darin anerkannt werden, was die Synedristen vorher geläugnet hatten, dass die Apostel durch göttlichen Beistand ein Wunder gewirkt haben. Wie ist es aber denkbar, dass die versammelten Synedristen, auf ihrem Standpunkt, diess geglaubt, und selbst wenn sie es glaubten, dass sie es gesagt hätten? Ist es je erhört worden, dass eine eifersüchtige Hierarchie ihrer Stellung so sehr vergessen hätte, um in einer förmlichen Berathung das göttliche Recht ihrer Gegner zuzugeben? und widerspricht dem nicht das Lehrverbot, welches sofort erzählt wird, auf's Schreiendste? Dass Jemand der Wahrheit, die sich ihm aufdrängt, unredlicherweise sein Ohr verschliesst, ist allerdings häufig genug, aber dass Jemand einen Andern als ein Werkzeug Gottes anerkenne und ihn dennoch zu unterdrücken suche, diess widerspricht der Natur der Dinge und der allgemeinen Erfahrung. So etwas pflegen die Partheien in der Hitze des Streits einander zuzutrauen, in der Wirklichkeit kommt es nicht vor, nicht weil es zu schlecht, sondern weil es zu ungereimt ist.

Um schliesslich noch der Scene zu erwähnen, welche den Bericht über die erste Apostelverfolgung beendet, des Dankgebets der Gemeinde über ihre Befreiung (c. 4, 23 ff.), so hätte zwar der Umstand, dass eine freie Herzensergiessung von Vielen gemeinschaftlich gesprochen sein soll (V. 24), nicht viel auf sich. Der Schriftsteller nimmt sich keine unerlaubte Freiheit, wenn er die übereinstimmenden Aeusserungen der Einzelnen zu einer gemeinsamen Aeusserung zusammenfasst. Offenbar ungeschichtlich ist dagegen der Vorfall, der auf das Gebet folgt, V. 31: *καὶ δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος, ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι· καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου.* Die rationalistische Annahme (Heinrichs, Kuinöl), dass diess nur ein natürliches

Ereigniss sei, das zufälligerweise mit dem Schluss des Gebets zusammentraf, hat gewiss alle Wahrscheinlichkeit gegen sich; und können wir nun freilich die Wirklichkeit des Wunders, welches unser Verfasser berichten will, nicht zugeben, so liegt dafür die Vermuthung um so näher, dass die fromme Sage oder ein in ihrem Geist dichtender Schriftsteller die Wundererzählung erzeugt habe, um durch das Erdbeben die Erhörung des Gebets von Seiten Gottes auszudrücken. Ein Erdstoss war ein günstiges Omen, ein Zeichen der *praesentia numinis*, nicht blos bei den Heiden, sondern auch bei den Juden. Von jenen möge nur an Virgil Aen. III, 89 (*Da pater augurium, atque animis illabere nostris. Vix ea fatus eram, tremere omnia visa repente* u. s. w.) Ovid Metam. XV, 672 und andere Stellen, welche die Ausleger aus Anlass der unsrigen beibringen, von diesen an Jes. 6, 4 und an die rabbinischen Aussprüche erinnert werden, die Schöttgen z. u. St. anführt.

Auch das zweite Einschreiten der jüdischen Behörden gegen die Apostel ist durch ihre Wunderthätigkeit veranlasst, nur ist es diessmal nicht Ein bestimmtes Wunder, welches den Anlass giebt, sondern an die allgemeine Schilderung der apostolischen Wunderheilungen c. 5, 12—16 schliesst sich V. 17 die Erzählung an: *Ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς ...ἐπλήσθησαν ζήλου καὶ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐπὶ τοὺς ἀποστόλους.* Sämmtliche Apostel werden gefangen gesetzt, in der Nacht jedoch befreit sie ein Engel, und nachdem sie am andern Morgen wieder vor das Synedrium geladen sind, und sich ähnlich, wie früher, verantwortet haben, so werden sie auf den Rath des Gamaliel mit einer disciplinarischen Züchtigung und einem wiederholten Lehrverbot entlassen. An dieser Erzählung muss zunächst die Aehnlichkeit des Hergangs mit demjenigen bei der ersten Verfolgung auffallen, da sich diese Aehnlichkeit aus der Fortdauer derselben Verhältnisse nicht hinreichend erklärt. Auch hier der Anlass der Verhaftung die apostolischen Wunder; auch hier eine Verhaftung im Tempel (V. 26); auch hier die Verhafteten die Nacht über im Kerker; auch hier am andern Morgen nicht blos eine einfache, sondern eine möglichst vollständige Versammlung des Synedriums [1]); auch hier ein

[1]) Man vgl. mit c. 5, 21: *συνεκάλεσαν τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*, c. 4, 5: *συναχθῆναι αὐτῶν τοὺς ἄρχοντας καὶ πρεσβυτέρους καὶ γραμματεῖς εἰς Ἱερουσαλήμ.*

gefahrdrohendes Verhör, dessen Ende aber nur ist, dass die Beklagten mit einem fruchtlosen Verbot entlassen werden. Der Unterschied ist nur, wie Baur S. 18 richtig bemerkt, dass in diesem zweiten Theil Alles in einem höheren Maasstab angelegt ist. Die Veranlassung giebt statt eines einzigen Wunders eine ganze Masse von Wundern, die Verhaftung trifft statt des Petrus und Johannes die sämmtlichen Apostel, die Gefahr wird dringender, die Synedristen berathen sich über die Hinrichtung der Beklagten, und entlassen sie nicht mehr mit einer blossen Drohung, wie c. 4, 21, sondern mit einer wirklichen, wenn auch verhältnissmässig geringen Züchtigung; ebenso tritt aber auch die göttliche Hülfe augenscheinlicher hervor, ein Engel befreit die Verhafteten, und nachdem sie sich freiwillig wieder gestellt haben, erhebt sich die erste theologische Auktorität des damaligen Judenthums für ihre Duldung. Der Glaubwürdigkeit der Erzählung ist dieses ihr Verhältniss zu der früheren nicht eben günstig. „Kann man schon in dem einmal Vorgefallenen, bemerkt Baur S. 20, keinen natürlichen Hergang und Zusammenhang erblicken, wie gross wird die Unwahrscheinlichkeit, wenn derselbe Vorfall, gleichsam sich selbst überbietend, zum zweiten Mal sich ereignet haben soll!“ Auch wir können diesem Urtheil nur beitreten.

Aber auch unsere Darstellung für sich genommen ist voll von Unwahrscheinlichkeiten. Dahin gehört vor Allem das Wunder, durch welches V. 19 die Apostel aus dem Gefängniss befreit werden. Ist das Eingreifen von Engeln in den Gang der Geschichte an und für sich schon ein sicheres Zeichen des Mythischen, so ist dieses Eingreifen überdiess im vorliegenden Fall ganz zwecklos, die von dem Engel Befreiten werden ja doch wieder verhaftet [1]). Dazu kommt noch, dass auch in den späteren Verhandlungen vor dem Synedrium auf die wunderbare Befreiung nicht die mindeste Rücksicht genommen wird, dass weder die Angeklagten auf diese augenscheinliche göttliche Ehrenerklärung sich berufen, noch die Richter einem so auffallenden und verdächtigen Umstand nachforschen — gewiss ein beispielloses Verfahren, wenn die Sache wirklich vorfiel. Darum nun aber mit älteren rationalistischen Auslegern zur natürlichen Erklärung seine Zuflucht zu

[1]) Was Baumgarten I, 107 f. hiegegen bemerkt, ist für uns zu überschwänglich, und mag füglich auf sich beruhen.

nehmen, die Gefangenen durch einen Blitz oder ein Erdbeben, oder von einem geheimen Freunde mit Hülfe des Gefängnisswärters befreien zu lassen, diess geht natürlich (schon wegen V. 23) ebensowenig, als mit Neander (S. 726) an unserem Bericht die nöthige Bestimmtheit, Genauigkeit und Anschaulichkeit zu vermissen, und nur die Befreiung durch eine uns unbekannte göttliche Fügung festzuhalten. Der Bericht ist bestimmt und anschaulich genug: „der Engel des Herrn öffnete die Thüren, führte sie heraus und sprach zu ihnen“ — bestimmter und anschaulicher kann man sich gar nicht ausdrücken; nur einem solchen wird das nicht anschaulich sein, der sich vom Auftreten eines Engels überhaupt keine Anschauung zu machen weiss, weil er nicht an Engel glaubt. Was Neander's Ansicht von der rationalistischen unterscheidet, ist nur ihre Halbheit und Unbestimmtheit; wollen wir sie zu einer bestimmteren Vorstellung entwickeln, so führt sie entweder zu der Undenkbarkeit des Wunders, oder zu der Textwidrigkeit der natürlichen Erklärung zurück. Dabei hebt sie so wenig, als jene, über das Bedenken weg, dass die angebliche Befreiung in der weiteren Verhandlung vor dem Synedrium mit keiner Sylbe berührt wird. Von welcher Seite wir daher die Sache anfassen, wir können immer nur auf ihre Undenkbarkeit und Unwahrscheinlichkeit zurückkommen.

Verlassen wir nun diese ungeschichtliche und überdiess nutzlose Befreiung, um nach den geschichtlichen Gründen zu fragen, welchen die Apostel ihre Rettung zu verdanken hatten, so verweist uns unser Bericht auf den bekannten Rath des angesehenen pharisäischen Lehrers Gamaliel, welcher selbst seinerseits durch die Bemerkung (5, 17), dass die Verfolgung von den Sadducäern ausgieng, mit der ganzen Stellung der jüdischen Partheien zum Christenthum in Zusammenhang gesetzt wird. Indessen steht auch dieser Hergang, trotz seines geschichtlicheren Aussehens, keineswegs so fest, als man gewöhnlich annimmt. Vorerst ist klar, dass die Worte, welche unser Text dem Gamaliel in den Mund legt, von diesem unmöglich genau so gesprochen sein können, wie wir sie hier lesen. Diess erhellt unwidersprechlich aus der Erwähnung des Theudas V. 36. „Vor diesen Tagen, sagt hier Gamaliel, erhob sich Theudas u. s. w.; nach diesem, in den Tagen des (quirinischen) Census, Judas der Galiläer.“ Nun weiss allerdings auch die beglaubigte Geschichte von einem Theudas, der sich nach Jos. Ant. XX, 5, 1 für einen Propheten ausgab, und einen gros-

sen Volkshaufen beredete, mit Hab und Gut über den Jordan zu ziehen, der dann aber von den Truppen des Prokurators Cuspius Fadus überfallen, nach einem bedeutenden Blutbad unter seinen Anhängern gefangen, und enthauptet wurde. Dieser Theudas ist aber nicht blos nicht vor dem Aufstand des Judas und dem Census des Quirinus, sondern sogar noch später aufgetreten, als die hier erzählte Verhandlung des Synedriums stattgefunden haben müsste, unter der Regierung des Claudius (41—54 n. Chr.), und zwar ohne Zweifel in den späteren Jahren derselben, da Josephus unmittelbar an seine Erwähnung die Erzählung von der Abberufung des Fadus anknüpft. Von diesem Theudas kann daher Gamaliel nicht geredet haben; denn wenn einige von den Aelteren dem Josephus gegen die Apg. Unrecht geben wollten, so war diess ein ebenso verzweifelter Ausweg, als wenn Andere unsere Verhandlung in die Zeit des Claudius herabrückten, und das μετὰ τοῦτον V. 37 mit „ausserdem" übersetzten. Die gewöhnliche Harmonistik nimmt daher an, der Theudas unserer Stelle sei von dem des Josephus verschieden, jener habe seine Rolle unter Herodes d. Gr. gespielt, dieser die seinige unter Claudius. Nun wäre es freilich ein eigenes Zusammentreffen, wenn sich zwei gleichnamige Männer etwa 50 Jahre von einander als Führer eines Aufstands bekannt gemacht hätten, namentlich da der Name Theudas bei den Juden nicht so sehr häufig gewesen zu sein scheint [1]). Doch möchte man sich ein solches Spiel des Zufalls immerhin gefallen lassen, da es nicht ganz ohne Beispiel ist, oder man möchte es sich auch mit der Vermuthung einiger älteren Ausleger [2]) erklären, dass der jüngere Theudas ein Enkel des älteren gewesen sei, der den Namen seines Grossvaters geführt, und dessen Unternehmen erneuert habe. Allein es handelt sich hier nicht blos um eine Wiederholung der Namen, sondern um eine Wiederholung des ganzen Vorgangs. Was unsere Schrift von Theudas berichtet, stimmt mit der Erzählung des Josephus so vollkommen zusammen, dass die meisten Züge geradezu identisch sind, die übrigen sich leicht ineinanderfügen und sich auf keinem Punkt wirklich wider-

---

[1]) Lightfoot hor. hebr. z. u. St. weiss aus dem Talmud noch zwei, Wetstein z. d. St. aus der jüdischen und klassischen Literatur drei oder vier Theudas zu nennen, die sich allerdings wohl noch um ein paar, wie der fabelhafte Schüler des Paulus bei den Valentinianern, vermehren liessen.

[2]) S. Poli Synopsis z. d. St.

sprechen [1]). Der Name des Aufrührers lautet in beiden Berichten gleich, sein Charakter ist nach beiden der eines vorgeblichen Propheten oder Messias [2]), die Zahl seiner Anhänger, in der Apg. auf 400 geschätzt, scheint sich zwar bei Josephus etwas grösser darzustellen, doch kann sie von Einer Schwadron Reiterei (die ἴλη betrug 128 Mann) in plötzlichem Ueberfall bewältigt werden, und jedenfalls sind derartige Schätzungen immer unsicher; der schliessliche Ausgang endlich ist nach beiden die Hinrichtung des Theudas und das Scheitern seines Unternehmens, und wenn die Apg. kürzer sagt, sein Anhang sei zerstreut worden, während Josephus bestimmter von Getödteten und Gefangenen berichtet, so schliesst beides sich nicht aus: ein Theil wird niedergehauen oder gefangen, die Mehrzahl zersprengt worden sein, diess müssten wir schon nach den näheren Umständen des Ueberfalls, wie sie Josephus erzählt, vermuthen. Wo sich zwei Berichte in dieser Art decken, und nur in den Zeitangaben von einander abweichen, da müsste die Verschiedenheit der Ereignisse, von denen sie reden, ganz untadelhaft bezeugt sein, wenn wir das Recht haben sollten, wirklich verschiedene Vorgänge und nicht blos einen Irrthum in der Zeitbestimmung vorauszusetzen. Wenigstens wird man sich vergeblich nach einem Beispiel umsehen, wo zwei glaubwürdige Erzählungen verschiedener Vorfälle zu einander in dem Verhältniss ständen, wie der lukanische Bericht über Theudas zu dem des Josephus. Nun nennt aber im vorliegenden Fall keiner

---

1) Hier die Belege:

Apg. *Θευδᾶς λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, ᾧ προσεκλίθη ἀριθμὸς ἀνδρῶν ὡσεὶ τετρακοσίων· ὃς ἀνῃρέθη καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν.*

Jos. *Φάδου τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος γόης τις ἀνὴρ, Θευδᾶς ὀνόματι, πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον, ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ. Προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι, καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾳδίαν καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν. οὐ μὴν εἴασεν αὐτοὺς τῆς ἀφροσύνης ὄνασθαι Φάδος, ἀλλ' ἐξέπεμψεν ἴλην ἱππέων ἐπ' αὐτοὺς, ἥ τις ἀπροσδόκητος ἐπιπεσοῦσα πολλοὺς μὲν ἀνεῖλε πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν· αὐτόν τε τὸν Θευδᾶν ζωγρήσαντες ἀποτέμνουσι τὴν κεφαλήν.*

2) So werden die Worte: *λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν* nicht blos durch Josephus, sondern auch durch Apg. 8, 9 und durch die Parallelisirung der Apostel mit Theudas erklärt.

von unsern beiden Zeugen zwei Aufrührer Namens Theudas, sondern jeder nur einen einzigen, dass es zwei waren, wird nur aus der Unvereinbarkeit ihrer Zeitangaben erschlossen. Es liegt am Tage, dass dieser Schluss nur dann auf Sicherheit und Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann, wenn die Glaubwürdigkeit der beiden Berichterstatter, und namentlich ihre Kenntniss der späteren jüdischen Geschichte und Zeitrechnung, keinem Zweifel Raum lässt. Nun haben wir allerdings bei Josephus allen Grund, seinen Angaben in dieser Beziehung zu vertrauen, dagegen giebt uns der Verfasser der Apostelgeschichte für die unbedingte Richtigkeit der seinigen nicht allein keine Bürgschaft, sondern wir haben auch im Bisherigen schon hinreichende Gelegenheit gehabt, uns von seiner vielfachen Unzuverlässigkeit zu überzeugen, im weiteren Verlauf dieser Untersuchung wird sie sich uns noch weiter bestätigen, und dürfen wir hier schon seine Identität mit dem Verfasser des Evangeliums voraussetzen, so beweist der Census des Quirinus ganz schlagend, was wir von seiner chronologischen Genauigkeit zu erwarten haben. Unter solchen Umständen sollte man in der That kein Wort weiter darüber zu verlieren brauchen, dass den beiden Berichten nur eine und dieselbe Thatsache zu Grunde liegt, die eben in dem einen von ihnen, dem der Apostelgeschichte, an einen falschen Ort gestellt ist.

Sollte aber dieser Beweis je noch einer Verstärkung bedürfen, so erhielte er sie durch die Erwägung, wie unwahrscheinlich es ist, dass Josephus den älteren Theudas, wenn es einen solchen gab, mit Stillschweigen übergangen hätte. Ein Schriftsteller, der sich über die Aufstandsversuche seit der Zeit des ersten Herodes so genau unterrichtet zeigt, und der auch weit unbedeutendere Vorfälle auf's Gewissenhafteste verzeichnet, würde einen nach so langer Zeit noch allbekannten Aufwiegler sicher berührt haben. Aber vergeblich bemüht man sich, unter den aus Josephus bekannten Aufrührern einen zu finden, auf den die Beschreibung der Apostelgeschichte zuträfe. Sonntag [1]) sucht unsern Theudas in dem Simon, der nach Josephus (Ant. XVII, 10, 6. B. J. II, 4, 2) im Todesjahr Herodes des Grossen einen Aufstand erregte, indem er annimmt, dieser Simon habe früher Theudas geheissen. Wäre aber auch diese Annahme weniger willkührlich, als sie ist, so war doch das räuberische Treiben

[1]) Stud. u. Krit. 1837, 3, 638 ff.

eines Thronprätendenten, wie Simon, mit dem Auftreten der Apostel lange nicht so passend zu vergleichen, wie das Unternehmen eines Mannes, der sich selbst für einen Propheten und Wunderthäter ausgab, wie der Theudas des Josephus; gerade um ein Wunder handelt es sich ja bei der Untersuchung gegen die Apostel, und wenn der Erfolg gegen sie entschied, so war gerade dasselbe von ihnen dargethan, was Josephus von seinem Theudas aussagt, dass er ein Gott gewesen sei. Ueberdiess hatte Simon ein Heer von weit mehr als 400 Mann, das von den vereinigten Truppen der Römer und des Herodes nur in einer langen und blutigen Schlacht überwältigt werden konnte. Ebenso unhaltbar ist die Vermuthung von Wieseler[1]), unser Theudas sei der Schriftgelehrte Matthias, der in Verbindung mit Judas, dem Sohne des Sariphäus, kurz vor dem Tode des Herodes, etwa vierzig seiner Schüler veranlasste, den Adler, welchen Herodes über dem Tempelthor aufgestellt hatte, herabzustürzen, und dafür sammt seinen Genossen mit dem Leben büsste[2]). Der Name machte zwar hier geringere Schwierigkeit, denn מַתְּיָה könnte mit *Θεύδοτος* oder *Θευδᾶς* übersetzt sein, dagegen erscheint die Sache weit unbedeutender, als der Aufstand unsers Theudas, und von allen den Zügen, deren die Apostelgeschichte erwähnt, passt kein einziger auf dieselbe, nicht das *λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν*, nicht der Anhang von 400 Männern, nicht das *διελύθησαν*. Wenn endlich Zuschlag[3]) den Theudas der Apg. für dieselbe Person mit dem Theudion hält, der sich nach Jos. Ant. XVII, 4 in eine Verschwörung gegen Herodes d. Gr. einliess, so weiss er doch die Angaben der Apostelgeschichte auf diesen Theudion nur mit Hülfe der Vermuthung zu beziehen, dass derselbe wohl auch bei dem Aufstand betheiligt gewesen sein werde, der nach dem Tode des Herodes in Idumäa ausbrach[4]). Aber diess ist eben eine ganz leere und willkührliche Hypothese, statt der es weit einfacher wäre, bei der unbestimmten Möglichkeit eines unbekannten Theudas stehen zu bleiben, da uns die angebliche Betheiligung Theudion's bei dem idumäischen Aufstand um nichts bekannter ist; zudem ist unser Theudas offenbar nicht blos ein Theilnehmer, sondern das

---

[1]) Synopse d. Ev. 103 ff.

[2]) Jos. Ant. XVII, 6, 2 f. B. J. I, 33, 2 f.

[3]) Theudas Anführer eines 750 R. in Palästina erregten Aufstands. Cassel 1849.

[4]) Jos. Ant. XVII, 10, 10. B. J. II, 5, 3.

selbständige Haupt einer Unternehmung, bei der er sich als Prophet an die Spitze stellt, und sein Anhang beläuft sich auf etwa 400 Mann, während die idumäischen Empörer auf 10,000 angegeben werden [1]). Höchst auffallend bleibt endlich bei all diesen Annahmen der Umstand, dass Josephus bei dem älteren Theudas dieses seines, wie es nach unserer Stelle scheint bekannteren, Namens nicht erwähnt hätte, während er diess doch schon desshalb thun musste, um einer Verwechslung mit seinem jüngeren Namens- und Schicksalsgenossen ausdrücklich zu begegnen. Alle derartige Versuche sind daher als verfehlt zu betrachten, und können nur zur Bestätigung der Ansicht dienen, dass sich unser lukanischer Theudas von dem des Josephus nur durch den Anachronismus unterscheidet, den sich unser Verfasser bei seiner Erwähnung erlaubt hat.

Ist aber hiernach unläugbar, dass unsere Schrift dem Gamaliel V. 36 Worte in den Mund legt, welche dieser nicht gesprochen hat und nicht gesprochen haben kann, so haben wir kein Recht mehr, für den übrigen Inhalt von Gamaliel's Rede eine wesentlich treue Berichterstattung vorauszusetzen [2]). Dass sie schlechthin ungeschichtlich sei, kann man freilich aus jenem Verstoss noch nicht schliessen; es wäre an sich immerhin möglich, dass unser Verfasser einen älteren richtigeren Bericht vor sich gehabt und durch V. 36 nur erweitert hätte. Aber ebenso möglich ist auch, dass die ganze Rede nur von ihm herrührt, denn wenn es einem Geschichtschreiber einmal nichts ausmacht, den handelnden Personen Aeusserungen in den Mund zu legen, die sie nicht gethan haben, so ist durchaus nicht zu vermuthen, dass er in dieser Beziehung bei ganzen Reden bedenklicher sein werde, als bei einzelnen Sätzen. Wir müssen daher vorerst wenigstens die Möglichkeit behaupten, dass unser Verfasser, nach der Sitte der alten Geschichtschreiber, die Rede Gamaliel's frei componirt hat, und es fragt sich, wie viel von derselben überhaupt der Geschichte angehört, und ob Gamaliel namentlich den Ausspruch zu Gunsten der christlichen Sache V. 38 f. gethan hat?

Dass wir zu diesem Zweifel Grund haben, wird sich zeigen, wenn wir das Verhältniss in's Auge fassen, in welchem die jüdischen Partheien in unsern beiden Erzählungen der neuen Chri-

---

[1]) Zuschlag's Erklärung dieses Umstands S. 24 f. kann schwerlich genügen.

[2]) Neander 75. Meyer z. d. St.

stensekte gegenüber erscheinen. Als die Urheber der Verfolgung gegen die Christen nennt c. 4, 1 die Sadducäer. Ebenso heisst es c. 5, 17: ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, ἐπλήσθησαν ζήλου. Als Grund dieses Hasses wird c. 4, 2 angegeben, die Sadducäer seien unwillig gewesen διὰ τὸ διδάσκειν αὐτοὺς τὸν λαὸν καὶ καταγγέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν. Dagegen ist es der Pharisäer Gamaliel, die erste Auktorität seiner Parthei in jener Zeit, welcher durch seine Fürsprache die Apostel der drohenden Gefahr entzieht, und die verhältnissmässig günstige Entscheidung des Synedriums auswirkt. Dieser Sachverhalt ist aber gar nicht wahrscheinlich. Kurze Zeit vor unserem Ereigniss, beim Process Christi, sind es gerade die Pharisäer, welche seine Verurtheilung vorzugsweise betreiben (Mt. 27, 62. vgl. 12, 14. 21, 45. 22, 15), wie ja auch die reformatorische Polemik Jesu hauptsächlich gegen diese Parthei gerichtet ist. Ebenso ist es nach der Hinrichtung des Stephanus ein pharisäischer Eiferer, ein Schüler desselben Gamaliel, von welchem unserer Stelle zufolge der Rath zur Duldung ausging, der die Christenverfolgung im Auftrag der jüdischen Oberbehörde in Judäa und über die Grenzen Judäa's hinaus auf's Leidenschaftlichste betreibt (Apg. 8, 1. 4. 9, 1 f. 21. 22, 5. Gal. 1, 13 f. u. a. St.). Unmittelbar vor und nach unserem Vorfall erscheinen also die Pharisäer als die Hauptgegner des neuen Messias und seiner Anhänger. Ist es nun glaublich, dass in der Zwischenzeit die Stellung der Partheien eine ganz andere gewesen sei, die Sadducäer die Gegner, die Pharisäer die Beschützer der Christensekte? — denn das Verhalten des Gamaliel oder das des Saulus von dem ihrer Parthei zu trennen, verbietet das hohe Ansehen des Einen und die amtliche Bevollmächtigung des Andern. Man könnte etwa denken, nachdem Jesus gefallen war, sei der pharisäische Hass für den Augenblick befriedigt gewesen, die Gesetzesfrömmigkeit der Urgemeinde habe ihn beschwichtigt, und erst das Auftreten des Stephanus gegen Tempeldienst und Gesetz habe ihn wieder angefacht[1]). Diess ist aber nach der ganzen Natur solcher Parthеikämpfe nicht wahrscheinlich. Eine mächtige hierarchische Parthei, von einem kühnen Reformator bis auf's Blut angegriffen, in ihrem Princip und in ihrer Existenz auf's Entschiedenste bedroht, verzeiht nicht so schnell, dass sie gleich nach dem Tode

[1]) So Lechler S. 199.

dieses Gegners seine Anhänger, welche in ihm den Messias verehren, unter ihren Schutz nähme. Ebensowenig würde aber jene Vorstellung der Absicht unsers Verfassers entsprechen. Wie sich dieser die Sache gedacht haben will, zeigt am Besten seine Behauptung, c. 5, 17, dass der Hohepriester, welcher die Apostel vor Gericht zog, zur Parthei der Sadducäer gehört habe. Weder Hannas noch Kaiphas können Sadducäer gewesen sein, denn im Process Christi erscheinen beide an der Spitze der pharisäischen Parthei; dass ihre Familie zu dieser gehörte, kann man auch aus Josephus Ant. XX, 9, 1 abnehmen, der es bei Erwähnung des jüngern Ananus, eines Sohns von dem unsrigen, als etwas Besonderes, und als einen Erklärungsgrund seiner Gewaltthaten anführt, er habe sich zu den Sadducäern gehalten. Ebenso gewiss ist aber, dass unser Verfasser a. a. O. den Hannas zum Sadducäer macht. *Ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς*, sagt er, *καὶ οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, ἐπλήσθησαν ζήλου.* Darin liegt doch sehr bestimmt, dass eben die sadducäische Parthei die Genossenschaft desselben gebildet habe; wollte der Schriftsteller nur eine vorübergehende Verbindung des Hannas mit den Sadducäern für einen einzelnen Fall bezeichnen, so konnte er sich unmöglich so ausdrücken. Hieraus folgt aber weiter, dass derselbe an eine Veränderung der Partheistellungen im Verhältniss zum Christenthum durchaus nicht gedacht hat. Wäre ihm der wahre Sachverhalt überhaupt bekannt gewesen, so würde er den Hannas nicht zum Sadducäer machen. Dass er dieses thut, beweist zur Genüge, wie wenig seine Darstellung geschichtlichen Grund hat. Um so näher mochte sie ihm durch anderweitige Voraussetzungen gelegt sein. Zunächst könnte man darin den Einfluss späterer Verhältnisse erkennen. In der späteren Zeit scheint nämlich allerdings das Verhältniss zwischen der herrschenden pharisäischen Parthei und der jerusalemitischen Gemeinde ziemlich friedlich gewesen zu sein, wogegen es nach Jos. Ant. XX, 9, 1 eben die Sadducäer unter dem jüngeren Hannas gewesen wären, welche Jakobus den Gerechten zum Tode brachten. Man könnte denken, diese späteren Verhältnisse seien von unserem Verfasser fälschlich auf die ersten Jahre nach dem Tod Christi übertragen, und der ältere Hannas werde, wenn er der sadducäischen Parthei zugezählt wird, mit seinem gleichnamigen Sohn verwechselt. Da jedoch in der Stelle des Josephus die Erwähnung des Jakobus aus einer Glosse zu stammen scheint, Hegesipp dagegen bei Eus. K. G. II, 23, 4

die Pharisäer als seine Hauptverfolger darstellt, so möchte ich hierauf kein Gewicht legen. Um so wahrscheinlicher ist das rein dogmatische Motiv unserer Darstellung, auf welches Baur S. 34 hindeutet. Wir sehen auch aus c. 23, 6 ff. (vgl. c. 21, 20 ff. 24, 15. 25, 8) welchen Werth unsere Schrift darauf legt, die Frage über die Auferstehung als den Hauptstreitpunkt zwischen den Christen und ihren jüdischen Gegnern zu bezeichnen, dagegen die über die Fortdauer des Mosaismus zurücktreten zu lassen, die Differenz zwischen Christenthum und Judenthum der zwischen Pharisäismus und Sadducäismus, rechtgläubigem und ungläubigem Judenthum unterzuordnen, das Christenthum zugleich mit der pharisäischen Orthodoxie zu einer Fraktion des rechtgläubigen Judenthums zu machen, welche ebenso, wie jene, von dem gemeinsamen Gegner, dem Sadducäismus, bekämpft wird. Der gleiche Gesichtspunkt ist es unverkennbar, welcher auch unsere Darstellung beherrscht. Da die Christen rechtgläubige Juden sind, so können es nur die vom wahren Judenthum Abgefallenen, die Sadducäer sein, von denen sie verfolgt werden, und der Grund dieser Verfolgung kann nur in der Lehre liegen, welche nach der Darstellung unsers Verfassers überhaupt die eigentliche Unterscheidungslehre zwischen dem orthodoxen und dem heterodoxen Judenthum bildet, in der Lehre von der Auferstehung; diejenigen dagegen, welche die Verfolgten in Schutz nehmen, dürfen nur auf der Seite gesucht werden, welche in jenem Hauptpunkt mit den Christen einverstanden ist, und gemeinschaftlich mit ihnen dem sadducäischen Unglauben gegenübersteht, auf der pharisäischen. Auf den einzelnen Fall angewendet: der, welcher die Apostel vor Gericht zieht, wird ein Sadducäer, der, welcher ihre Loslassung auswirkt, ein Pharisäer, am Passendsten natürlich der angesehenste und einflussreichste Mann dieser Parthei, ein Gamaliel, sein müssen. So erklärt sich unsere Darstellung zur Genüge, nur um so deutlicher tritt aber ihr unhistorischer Charakter an's Licht.

Bringen wir nun von unsern beiden Erzählungen alles das in Abzug, was sich uns als undenkbar oder unwahrscheinlich erwiesen hat, die Entstehung der Verfolgungen aus dem Hass der sadducäischen Parthei, die Wunder, welche sie veranlasst haben sollen, das Nähere von den Verhandlungen des Synedriums, die wunderbare Befreiung der Apostel durch den Engel, und ihre natürliche, aber darum nicht minder unwahrscheinliche Befreiung durch Gamaliel, die wunderbare Schlussscene der ersten Erzählung,

so bleibt als der Rest derselben nur das übrig, dass in der ersten Zeit der jerusalemitischen Gemeinde, zu zwei verschiedenen Malen, erst Petrus und Johannes, dann die sämmtlichen Apostel vor das Synedrium geladen werden, aber nach standhafter Verantwortung, das erste Mal mit einer Drohung, das andere Mal mit einer disciplinarischen Züchtigung davonkommen. Ebendamit sind sich aber die beiden Vorfälle so nahe gerückt, dass sich unwillkührlich der Verdacht aufdrängt, sie seien nur verschiedene Darstellungen desselben Vorfalls; denn dass zuerst nur Petrus und Johannes, nachher alle Apostel in Untersuchung kommen, und dass bei der letzteren Veranlassung die Drohung der Synedristen zur körperlichen Züchtigung fortgeht, diess sind so unwesentliche Unterschiede, und sie erklären sich so vollständig aus einer Steigerung der ersten Schilderung in der zweiten, dass sie zur Annahme einer doppelten Apostelverfolgung keinen genügenden Grund abgeben. Ist es nun durchaus nicht glaublich, dass sich ein und derselbe Vorfall, mit den gleichen oder ganz ähnlichen Nebenumständen, in der Wirklichkeit zweimal in so kurzer Zeit zugetragen hätte, um so gewöhnlicher dagegen, dass die Ueberlieferung eine und dieselbe Begebenheit in verschiedenen Wendungen berichtet, und dass Spätere die verschiedenen Darstellungen der gleichen Begebenheit für ebensoviele verschiedene Begebenheiten ansehen, so würden wir, so weit wir bis jetzt sind, nur vermuthen können, auch in unserem Fall sei es so gegangen, und die geschichtliche Grundlage unserer Erzählungen sei darauf zurückzuführen, dass nicht sehr lange nach der Bildung der ersten Gemeinde die Apostel oder einige derselben vor die jüdische Obrigkeit gefordert, aber ohne strengere Massregeln wieder entlassen wurden.

Wir müssen indessen noch einen Schritt weiter gehen. Eine ähnliche Verfolgung, wie unsere beiden, welche aber den Petrus allein betraf, wird im zwölften Kapitel unserer Schrift berichtet. Nachdem König Herodes (Agrippa I 37—44 n. Chr.) den Apostel Jakobus hatte enthaupten lassen, warf er auch den Petrus in's Gefängniss. Dieser wurde jedoch des Nachts durch einen Engel befreit, und konnte sich aus Jerusalem flüchten. Nicht lange nachher wurde Herodes, als er in Cäsarea die vergötternden Huldigungen des Volks in Empfang nahm, vom Engel des Herrn geschlagen und starb am Würmerfrass. Auch diese Erzählung hat manches Mythische. So zunächst in dem, was sie über den Tod des Herodes Agrippa meldet. Dasselbe Ereigniss wird auch von

Josephus Ant. XIX, 8, 2 berichtet. Nach seiner Darstellung gieng der König nach Cäsarea, um Spiele zu Ehren des Kaisers zu geben. Als er bei dieser Gelegenheit in glänzendem Gewand erschien, wurde er von Einigen aus seiner Umgebung als Gott begrüsst. Diese Schmeichelei wies er nicht zurück. Nach wenigen Augenblicken jedoch sah er einen Uhu über sich sitzen, den gleichen Vogel, der ihm früher seine Erhebung auf den Thron bedeutet hatte, und dem schlimmen Vorzeichen folgten alsbald heftige Leibschmerzen, an denen er nach fünf Tagen starb. Wir können nun zwar diesen Bericht dem unsrigen nicht unbedingt vorziehen. Mag auch Josephus die Veranlassung zu dem prunkenden Auftreten des Agrippa vielleicht richtiger angeben, als unsere Schrift, die ihn V. 20, schwerlich in Uebereinstimmung mit den Verhältnissen eines römischen Vasallen, die Phönicier mit Krieg überziehen oder bedrohen lässt, so sieht dafür der weissagende Uhu des Josephus noch mythischer aus, als der Engel des Herrn, von dem unsere Schrift redet. Dieser lässt sich, da er nichts äusserlich Wahrnehmbares ist, sehr leicht als subjektiv pragmatische Zuthat des Erzählers ausscheiden, die vorbedeutende Erscheinung des Uhu dagegen ist eine objektive Thatsache, die offenbar ungeschichtlich vielleicht nur aus der Umdeutung des Engels in ein Omen nach römischem Geschmack entstanden ist. Dagegen kommt die Angabe des Josephus über die Todesart des Agrippa der Wahrheit ohne Zweifel näher, als die der Apostelgeschichte. Der Würmerfrass, woran ihn diese sterben lässt, kommt in der Wirklichkeit nicht vor, denn die *φθειρίασις*, die man daraus gemacht hat, ist etwas Anderes; dagegen ist er die gleiche Krankheit, an welcher nach 2 Makk. 9, 9 ff. Antiochus Epiphanes, dieses Muster eines gottlosen Fürsten, gestorben sein soll [1]), welcher nach Josephus (B. J. I, 33, 5. Ant. XVII, 6, 5) auch der den Pharisäern so verhasste Herodes d. G. erlegen war, und zeigt sich in eben jener Stelle 2 Makk. auch für die Angabe des Josephus das Vorbild (die Krankheit des Antiochus fängt mit Leibschmerzen an, und endigt mit Würmerfrass), so ist doch in diesem Fall das Wahrscheinlichste, dass der schnelle Tod des Agrippa, dessen Geschichtlichkeit wir jedenfalls festhalten müssen, durch den von Josephus genannten oder durch einen ihm ähnlichen

---

[1]) Und zwar ebenso, wie Agrippa, wegen seines *θνητὸν ὄντα ἰσόθεα φρονεῖν ὑπερηφάνως*.

Krankheitsanfall veranlasst wurde, und dass eben diese Todesart, in Verbindung mit der vorangegangenen Selbstüberhebung des Fürsten, zu der Vergleichung mit Antiochus Epiphanes und Herodes d. Gr. Anlass gab, aus welcher erst das σκωληκόβρωτος unserer Stelle hervorging. Sollte die letztere Wendung nur der christlichen Ueberlieferung angehört haben, so hätte wohl bei ihrer Entstehung das Interesse mitgewirkt, den Christenverfolger mit dem allbekannten und verabscheuten älteren Religionsverfolger in Parallele zu stellen; fand sie sich auch in der jüdischen, so lag diese Parallele um so näher [1]).

Wichtiger ist es, dass auch die Befreiung des Petrus aus dem Kerker in der Apostelgeschichte ein durchaus mythisches Motiv hat; denn den Engel, welcher ihn herausführt, zu einem menschlichen Freunde zu machen, geht hier noch weit weniger, als im fünften Kapitel. V. 6. 7. 10 sind ja wie darauf berechnet, jede derartige Möglichkeit auf's Bestimmteste auszuschliessen [2]). Andererseits ist die Art der Befreiung so magisch, das Wunderbare derselben wird mit solcher Absichtlichkeit zur Schau gestellt, dass es auch dem Supranaturalisten in unserem Fall schwer wird, dem Texte sein Recht zu lassen, und selbst ein Neander (S. 183), ohne des Engels mit einer Sylbe zu erwähnen, bemerkt nur: „während dessen wurde Petrus durch besondere Fügungen Gottes aus der Gefangenschaft befreit". Worin diese Fügung des Näheren bestand, hat Baur wohl richtig herausgefunden, wenn er a. a. O. S. 161 f. vermuthet, die Hinrichtung des Jakobus dürfte doch nicht so populär gewesen sein, als Agrippa sich dachte, und aus diesem Grunde sei Petrus unerwarteter Weise wieder freigelassen worden. Sollte diese Vermuthung zu unsicher erscheinen, so müssten wir uns der näheren Bestimmung über die Art und die Gründe jener Befreiung ganz enthalten. Man könnte zwar vielleicht geneigt sein, von unserer Erzählung wenigstens das stehen zu lassen, dass dem Apostel eine nächtliche Flucht aus dem Gefängnisse gelungen sei; allein da die Art, wie diese hier erzählt wird, durchaus ungeschichtlich ist, und da die näheren Umstände der Einkerkerung die Flucht möglichst unwahrscheinlich machen, so würde man damit schon zu weit gehen. Nur das Allgemeine, dass Petrus verhaftet war und auf unerwartete Weise wieder frei wurde, können

1) Vgl. hiezu Baur a. a. O. S. 160.

2) Wie diess Baur a. a. O. S. 163 f. näher nachweist.

wir als geschichtlich festhalten. Hieran haben wir nicht blos keinen Grund zu zweifeln, sondern diese Annahme erklärt auch am Besten die Entstehung unserer Erzählung, und zugleich empfiehlt sie sich durch die Verbindung mit der Nachricht von der Hinrichtung des ältern Jakobus, denn diese Notiz war theils an und für sich ganz geeignet, von der Ueberlieferung bewahrt zu werden, theils zeigt sie auch in unserer Schrift zu wenig mythische Ausschmückung und Tendenz, als dass wir sie für unhistorisch halten könnten.

Hat es nun hiernach alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass in der späteren Zeit wirklich ein Einschreiten jüdischer Behörden gegen die Häupter der jerusalemitischen Gemeinde vorkam, so dürfte eben hierin auch die Veranlassung zu den Erzählungen des 3ten, 4ten und 5ten Kapitels gelegen haben. So wie diese vorliegen, sind sie mit so vielen offenbar ungeschichtlichen Bestandtheilen durchflochten, dass wir nirgends festen Fuss fassen konnten. Nur dass ihnen überhaupt irgend ein geschichtlicher Anlass zu Grunde liege, mussten wir vermuthen. Hätten wir nun nur jene beiden Erzählungen, so würden wir diesen Anlass am Natürlichsten in der Zeit suchen, in welche diese selbst ihn verlegen, in den ersten Jahren nach dem Tod Jesu. Haben wir dagegen in einer etwas späteren Zeit ein wirkliches Faktum entdeckt, welches den ganzen, nach Abzug des offenbar Ungeschichtlichen oder Unwahrscheinlichen übriggebliebenen Rest unserer Erzählungen enthält, die Verhaftung des angesehensten unter den Aposteln und seine unerwartete, auf christlichem Standpunkt wunderbar erscheinende Befreiung, so haben wir keinen Grund, uns nach einer weiteren Veranlassung für sie umzusehen, weit das Wahrscheinlichste ist vielmehr, dass dieselben nur eine Nachbildung der Begebenheit sind, die unser 12tes Kapitel berichtet. Wir sehen diese Begebenheit hier, mit den nöthigen Veränderungen, in die Urzeit der Gemeinde zurückverlegt, und zu zwei Erzählungen ausgesponnen, die sich aber doch bei genauerer Prüfung nur als verschiedene Versionen einer und derselben Erzählung ausweisen. Diese Annahme empfiehlt sich besonders durch die Vergleichung des 5ten Kapitels mit dem 12ten. Wir haben oben gesehen, dass die zwei Berichte über die Befreiung der Apostel, derjenige, welcher sie auf einen Engel, und der, welcher sie auf die Fürsprache Gamaliel's zurückführt, sich gegenseitig entbehrlich machen. Ebendesswegen können gar nicht beide zugleich einen ursprünglichen Bestandtheil der Erzählung gebildet haben. Wer die Apostel durch

den Engel befreit werden liess, kann diess ursprünglich nicht in der Absicht gethan haben, durch ihre sofortige Wiederverhaftung den Zweck des Wunders zu vereiteln, wer umgekehrt die Befreiung durch Gamaliel annahm, für den war die durch den Engel entbehrlich, und er kann diese nicht selbständig der Erzählung beigefügt, sondern höchstens, wenn er sie schon vorfand, Anstand genommen haben, sie auszumerzen. Wiewohl nun aber von diesen beiden Berichten der über Gamaliel weit natürlicher aussieht, so ist er doch ohne Zweifel der jüngere. Denn die Befreiung durch den Engel steht in unserer Erzählung so zwecklos, ja störend, dass sie nicht wohl von dem Verfasser selbst hinzugethan, sondern nur aus einem ältern Bericht aufgenommen sein kann; wogegen die dem Gamaliel zugeschriebene Rolle und die ganze damit in Verbindung stehende Stellung der beiden jüdischen Hauptpartheien zum Christenthum mit dem eigenthümlichen Pragmatismus der Apostelgeschichte (wie diess später noch des Genaueren gezeigt werden soll) so eng zusammenhängt, dass wir diese Züge auf den Verfasser selbst zurückzuführen allen Grund haben. Und damit stimmt auf's Beste, dass der Anachronismus in Betreff des Theudas und die unrichtige Angabe über das Hohepriesterthum des Hannas, also gerade zwei diesen Theilen der Erzählung angehörige Data, an den Verstössen desselben Verfassers im dritten Evangelium c. 2, 2. 3, 2 ihre vollkommen entsprechenden Parallelen haben. Verhält es sich nun aber so, und lautete die Erzählung des fünften Kapitels in ihrer ursprünglichen Form dahin: „die Apostel wurden in's Gefängniss geworfen, aber durch einen Engel befreit", so ist klar, dass damit nur dasjenige, was nach c. 12 dem Petrus begegnet war, auf die sämmtlichen Apostel ausgedehnt ist, und wenn nun wieder die Erzählung des dritten und vierten Kapitels ihrem geschichtlichen Kerne nach mit der des fünften zusammenfällt, so haben wir an dem Bericht des zwölften Kapitels den genügenden Erklärungsgrund für die zwei früheren, und es wird sehr zweifelhaft, ob vor Stephanus von Seiten der jüdischen Behörden gegen die christliche Gemeinde überhaupt feindselige Schritte gethan wurden.

Zweiter Abschnitt.

Die Vorläufer des Paulus.

1. Stephanus.

Der Tod des Stephanus ist unstreitig der hellste Punkt in der Geschichte des Christenthums vor Paulus. Mit diesem Ereigniss befinden wir uns zuerst auf unläugbar geschichtlichem Boden. Dafür würde schon die Eine entscheidende Thatsache bürgen, welche durch die Verfolgung des Stephanus veranlasst wurde, die Bekehrung des Paulus, wenn überhaupt bei einer Begebenheit, welche nach allen Seiten so sichtbar in die Entwicklung der christlichen Sache eingreift, ein weiterer Beweis ihrer Thatsächlichkeit nöthig wäre. Indessen muss immer noch untersucht werden, ob dieses Thatsächliche in unserer Schrift durchaus getreu berichtet wird, oder ob auch hier einzelne unhistorische Elemente eingedrungen sind. Im Besondern betrifft diese Untersuchung drei Punkte: die gegen Stephanus erhobene Anklage, seine Vertheidigungsrede, und den näheren Hergang bei seiner Verurtheilung und Hinrichtung.

Die Anklage gegen Stephanus lautet nach c. 6, 11 ff. auf Lästerung Gottes und des Gesetzes. Dieses Verbrechen sollte er dadurch begangen haben, dass er sagte: *ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς.* Unsere Schrift bezeichnet jedoch die Zeugen, welche ihm diese Aeusserung schuld geben, als falsche Zeugen (V. 13), sie läugnet mithin, dass Stephanus einen solchen Ausspruch gethan habe. Indessen spricht doch Mehreres für die wesentliche Richtigkeit jener Aussage. Für's Erste ist es an sich schon wahrscheinlich, dass Stephanus durch Angriffe auf die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes über den ursprünglichen Standpunkt der judenchristlichen Apostel hinausgieng; wenigstens erklärt es sich unter dieser Voraussetzung am Leichtesten, dass gerade gegen ihn die erste Verfolgung von Seiten der gesetzeseifrigen pharisäischen Parthei ausbrach; nennt doch auch Paulus Gal. 1, 13 f. den Eifer für das Gesetz seiner Väter als den Grund seines Auftretens wider die Christen. Sodann wird auch in der folgenden Vertheidigungsrede des Stephanus die Aeus-

serung, deren er angeklagt ist, nicht blos mit keinem Wort in Abrede gezogen, sondern im Wesentlichen sogar wiederholt, denn die Spitze der ganzen Rede läuft darauf hinaus, den Juden über die Herzenshärtigkeit Vorwürfe zu machen, mit der sie am Tempeldienst festhalten, ja schon die Erbauung des Tempels wird nach Baur's treffender Bemerkung [1]) c. 7, 44 ff. nicht undeutlich als eine Verunreinigung der ihrem Wesen nach freien, an keine feste Stätte und keine starre Aeusserlichkeit gebundenen Gottesverehrung dargestellt. Konnte Stephanus da, wo er sich zu vertheidigen hatte, so sprechen, wenn er nicht wirklich der Ansicht war, dass der Tempeldienst in der wahren Theokratie aufhören müsse? und liegt nicht selbst in dem Fall, dass die Rede unsers 7ten Kapitels nicht wörtlich so aus seinem Munde geflossen sein sollte, in jener Darstellung das Geständniss, dass eine Aeusserung, wie die angeführte, dem Charakter des Stephanus nicht ferne lag? Dazu kommt noch ein Weiteres. Fast der gleiche Ausspruch, wie hier dem Stephanus, wird Mt. 26, 61 Jesus selbst in den Mund gelegt. Diejenigen, welche diess thun, heissen zwar dort gleichfalls *ψευδομάρτυρες*, aus Joh. 2, 19 jedoch geht hervor, dass es auch eine Ueberlieferung gegeben haben muss, welche die Thatsächlichkeit jener Aeusserung anerkannte; wenigstens hätte Johannes im andern Fall nicht nöthig gehabt, ihr das Verfängliche durch eine so erzwungene Umdeutung zu benehmen. Da es nun weit wahrscheinlicher ist, dass eine judaisirende Darstellung die ihr anstössigen Worte Christi für falsch erklärt, als dass die falschen Zeugen den charakteristischen und, richtig gefasst, sehr treffenden Ausspruch erfunden haben, und dass ihn der vierte Evangelist, oder seine Quelle, auf eine so verdächtige Auktorität hin aufnahm, so hat die Annahme Alles für sich, dass Jesus diese oder eine wesentlich gleichlautende Aeusserung wirklich gethan habe [2]). Um so leichter konnte dann aber auch Stephanus sagen, was ihm hier in den Mund gelegt wird, Jesus werde bei seiner Wiederkunft seine Verheissung erfüllen, im künftigen Messiasreich werde Gesetz und Tempeldienst abgeschafft sein. Diese Gründe haben selbst Neander [3]) bedeutend genug geschienen, um zuzugestehen, es

---

[1]) A. a. O. S. 46 f.

[2]) Vgl. Strauss L. J. 3. A. II, 348 ff.

[3]) A. a. O. S. 86. Vgl. Baur S. 56. Selbst Thiersch Gesch. d. christl. Kirche u. s. w. I, 84 und Baumgarten I. 123 müssen diess in der Hauptsache zugeben.

müsse nicht gerade Alles erdichtet sein, was die falschen Zeugen aussagten, Stephanus scheine allerdings wenigstens angedeutet zu haben, dass dereinst mit dem Tempel zu Jerusalem das ganze äusserliche Judenthum hinfallen werde. Nur ist dieses nicht die Meinung unserer Schrift, welche in diesem Fall die Zeugen als falsche zu bezeichnen keinen Grund hatte; denn was Neander zur Rechtfertigung dieses Prädikats bemerkt: diese Leute hätten den Stephanus beschuldigt, die Göttlichkeit und Heiligkeit des Gesetzes angegriffen, den Moses verlästert zu haben, davon enthält gerade ihre Aussage über den Thatbestand, ihr Zeugniss über das, was Stephanus gesagt haben sollte, kein Wort, und wenn Baumgarten a. a. O. meint, die Zeugen hätten die Aeusserungen des Stephanus aus dem Zusammenhang gerissen, und ihnen dadurch einen gehässigen Charakter gegeben, so lässt sich doch kein Zusammenhang denken, in welchem die Ankündigung eines Gottesreichs ohne Tempel und einer nahen Zerstörung des Nationalheiligthums dem Pharisäer nicht als Blasphemie erschienen wäre.

Die Vertheidigungsrede des Stephanus, deren nähere Analyse bei dem ersten Entdecker ihres eigentlichen Zwecks und Zusammenhangs [1]) zu suchen ist, unterscheidet sich allerdings von allen früheren, überhaupt von den mehr oder minder judaisirenden Apologieen der Apostelgeschichte in sehr charakteristischer Weise. Während diese, von der wesentlichen Identität des Christenthums mit dem Mosaismus ausgehend, in Christus die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung aufzeigen, schlägt Stephanus den umgekehrten Weg ein, dass er den Gegensatz des neuen Glaubens gegen den bestehenden Tempeldienst im Wesentlichen zugiebt, dagegen eben diese Richtung auf Grund der alttestamentlichen Offenbarung selbst in Schutz nimmt. Dadurch wird seine Vertheidigung unmittelbar zur Gegenklage: während ihm Verachtung der göttlichen Institutionen vorgeworfen war, sucht er zu zeigen, dass vielmehr seine Gegner mit ihrer starren Anhänglichkeit an die äusseren Formen derselben dem wahren Willen Gottes zuwider-

---

[1]) Baur a. a. O. S. 42 ff. und früher De orat. habitae a Steph. consilio, 1829. Die Schrift von Luger über Zweck, Inhalt und Eigenthümlichkeit der Rede des Steph. (Lüb. 1838) kenne ich nur durch Berichte aus dritter Hand, den Ausführungen von Ebrard (Kritik d. ev. Gesch. 689) und Baumgarten (I, 129 ff.) jedoch, die dieser Schrift zu folgen scheinen, und auch der Erörterung von Thiersch (die Kirche im ap. Zeit. 85 ff.) habe ich wenig haltbare neue Aufschlüsse zu danken.

handeln. Zu diesem Behuf geht der Redner in die frühere Geschichte des israelitischen Volks zurück, er weist nach, wie die theokratischen Institutionen allerdings schon durch die Schicksale der Patriarchen vorbereitet wurden (vgl. V. 5. 7. 15 f. und das χρόνος τῆς ἐπαγγελίας V. 17), wie aber auch schon mit ihrer ersten wirklichen Einführung, trotz ihres augenscheinlichen göttlichen Ursprungs, die Undankbarkeit des Volks und seine Unfähigkeit zum Verständniss der göttlichen Führungen in der anfänglichen Verwerfung des Moses und in dem nachmaligen Abfall zum Götzendienst auf's Stärkste hervortrat, er findet, dass sich die gleiche Denkweise auch an den salomonischen Tempelbau geheftet habe, und er schliesst aus dem Allem, dass es nur die Fortsetzung der früheren Widerspenstigkeit und Herzenshärtigkeit sei, wenn die Juden Jesum ebenso verschmähen, wie sie Moses verschmäht haben (V. 37. 52), und wenn sie andererseits das von Menschen erbaute Gotteshaus nebst dem Dienst in demselben der wahren Gottesverehrung ebenso vorziehen, wie ihre Väter in der Wüste das goldene Kalb dem lebendigen Gott vorgezogen haben (V. 51). So gefasst erscheint die Rede des Stephanus allerdings nicht blos charakteristisch, sondern auch dem vorliegenden Fall und der gegen ihn erhobenen Anklage weit genauer angepásst, als man gewöhnlich annimmt. Nichtsdestoweniger müssen wir Baur's Zweifeln gegen ihre Authentie beitreten. Denn einmal lässt sich schwer absehen, wie sich eine genaue Erinnerung an die von Stephanus gesprochenen Worte erhalten konnte. An eine Nachschrift[1]) ist natürlich nach Allem, was uns über die Gewohnheiten jener Zeit bekannt ist, nicht zu denken; dass im Synedrium Christen zugegen waren, welche sich die Rede des Märtyrers sorgsam eingeprägt und unmittelbar nach seiner Hinrichtung niedergeschrieben hätten, lässt sich nach der Geschäftsordnung dieser Behörde, der ein öffentliches Verfahren fremd war (vgl. c. 4, 15. 5, 34), gleichfalls nicht annehmen; dass sich endlich einer der Synedristen, etwa ein geheimer Freund der christlichen Sache, oder auch der Apostel Paulus[2]), die Worte des Angeklagten genau gemerkt und

---

[1]) Wie sie Heinrichs Comm. 385 f. und Riehm de font. act. apost. 195 f. annehmen; diese Nachschrift ist schon Heinrichs nicht abgeneigt, auf Paulus zurückzuführen, bestimmter vermuthet es Riehm.

[2]) Wie Ebrard a. a. O. S. 690 und Baumgarten S. 129 nach Luger vermuthen; vgl. auch vor. Anmerkung.

sie nachher mitgetheilt hätte, ist schon an sich selbst unwahrscheinlich genug, doppelt unwahrscheinlich, aber im vorliegenden Fall, wo das Tumultuarische der ganzen Verhandlung das Behalten des Einzelnen erschweren musste, während doch die äusserste Aufmerksamkeit nöthig gewesen wäre, um Einzelheiten, wie die unsers V. 7. 25. 37. 38 [1], 44. 46 f. [2]) treu zu bewahren, welche für den Zweck der Rede höchst bedeutsam doch zu fein angelegt sind, als dass ihre Bedeutung beim ersten Anblick, und noch ehe man den Zusammenhang des Ganzen übersieht, an's Licht träte. Sodann beweisen eben diese Einzelheiten in Verbindung mit dem ganzen kunstvollen Plan der Rede eine so durchdachte Ausarbeitung, wie sie bei einem aus dem Stegreif, mitten in der höchsten Aufregung, gehaltenen Vortrag nicht wohl möglich ist. Endlich können wir in derselben, nach Inhalt und Sprache, eine Uebereinstimmung mit andern lukanischen Stücken wahrnehmen, welche es sehr unwahrscheinlich macht, dass sie so, wie sie vorliegt, von Stephanus herrühren sollte. [3]) Alle diese Umstände lassen vermuthen, dass die Rede in ihrer gegenwärtigen Gestalt eine spätere Composition ist; was ihr aber Geschichtliches zu Grunde liegt, kann erst später untersucht werden.

Diese Vermuthung bestätigt sich, wenn wir auch in dem übrigen Bericht unserer Schrift über den Process des Stephanus ungeschichtliche Züge antreffen. Baur (S. 52 ff.) hat es mit Recht auffallend gefunden, dass das jüdische Synedrium, welches kein Todesurtheil ohne Genehmigung des römischen Statthalters vollziehen lassen durfte, in der Sache des Stephanus diese Form so gänzlich hintangesetzt, ja den Angeklagten selbst ohne Urtheilsfällung der Hinrichtung überliefert hätte, und nicht minder unwahrscheinlich, dass es diesem bei einem so tumultuarischen Verfahren möglich gewesen sein sollte, eine Rede von solchem Inhalt und solcher Länge ungestört zu halten. Dagegen bemerkt Neander S. 88 (vergl. S. 94): Es lasse sich wohl denken, dass die fanatischen Juden den Stephanus vor das gerade versammelte

---

[1]) *λόγια ζῶντα* im Gegensatz gegen den todten levitischen Kultus; vgl. die *λατρεία λογική* und die *θυσία ζῶσα* Röm. 12, 1.

[2]) Der Gegensatz von *σκήνωμα* und *οἶκος*, worüber Baur S. 47 zu vgl.

[3]) Der nähere Nachweis hierüber wird in dem letzten Abschnitt dieser Schrift, bei der Untersuchung über die Quellen der Apostelgeschichte, gegeben werden.

Synedrium schleppten [1]), und dass hier zuerst dass Göttliche seiner ganzen Erscheinung einen achtunggebietenden Eindruck auf einen Theil der Versammelten machte, der ihm in Verbindung mit dem anfänglichen Inhalt seiner Rede ruhiges Gehör verschaffte, bis bei den Worten V. 51 ff. die fanatische Wuth hervorbrach, und der Lästerer aus der Versammlung ausgestossen und der Volksjustiz überlassen wurde. Aber tritt nicht durch diesen Rettungsversuch das Unzusammenhängende unserer Darstellung, in welcher doch selbst Neander „Klarheit und Anschaulichkeit des Einzelnen" zu vermissen nicht umhin kann, nur um so stärker hervor? Lässt es sich denken, dass eben die Versammlung, welche für den achtunggebietenden Eindruck des Göttlichen so empfänglich war, welche eben erst eine so lange Vertheidigungsrede mit aller Geduld angehört hatte, nun auf einmal aller Ordnung so ganz vergessen hätte, um sich ein solches Verfahren zu erlauben? Selbst wenn die heftigen Vorwürfe des Stephanus einen tumultuarischen Auftritt hervorriefen, ist doch ein Verlauf, wie ihn Neander annimmt, kaum denkbar. Das Natürlichste wäre in diesem Falle gewesen, sofort das Urtheil über den Angeklagten auszusprechen, vielleicht in etwas unordentlicher Weise, durch wilde Akklamation, und für seine schleunige Vollziehung zu sorgen, aber nicht, ihn zum Saal hinauszustossen, und der Lynchjustiz anheimzugeben. Dieses Verfahren wäre auch bei dem leidenschaftlichsten Gericht ohne Beispiel. Wirklich sagt das aber auch unsere Schrift nicht. Die Synedristen selbst stürzen hier V. 57 insgesammt (ὁμοθυμαδὸν) auf Stephanus los, und schleppen ihn zur Steinigung fort. Nur um so mehr sticht aber diese plötzliche blinde Wuth gegen die Geduld ab, mit welcher sie ihn vorher angehört haben, und um so unwahrscheinlicher wird der ganze Hergang. Neander's Hauptbeweis für denselben ist der, dass die Rede des Stephanus das Gepräge einer wirklich gehaltenen an sich trage, und dass diese Rede ein Tribunal, vor dem sie gehalten worden, voraussetze. Das Letztere liegt freilich am

[1]) „Oder — fügt N. hier bei — dass zur Untersuchung dieser Anklage das Synedrium versammelt wurde; denn wir sind gar nicht berechtigt, anzunehmen, dass alles in der Apostelgeschichte über den Stephanus Erzählte an Einem Tage vorfiel." Allein wenn es c. 6, 12 heisst: *ἐπιστάντες συνήρπασαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον εἰς τὸ συνέδριον*, so ist wohl klar, dass zwischen dieses *ἄγειν* und jenes *συναρπάζειν* nicht der Zwischenraum von mindestens einem Tag fallen kann.

Tage; aber gerade desswegen hat ohne Zweifel auch der Berichterstatter in das tumultuarische Verfahren eine förmliche Gerichtssitzung eingeschoben, unbekümmert darum, ob sie zu seiner übrigen Darstellung passe; er wollte den Stephanus vor seinem Tode noch seine Grundsätze aussprechen lassen, dass er diess aber keinenfalls mit seinen eigenen Worten gethan hat, haben wir bereits gesehen.

Auch noch bei einigen weiteren Punkten müssen wir Baur gegen Neander Recht geben. Baur (S. 55) sieht in der Angabe c. 6, 15: *ἀτενίσαντες εἰς αὐτὸν πάντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου*, eine Verwandlung der subjektiv christlichen Ansicht in eine objektive Erscheinung. Neander dagegen (S. 89) glaubt, jene Bemerkung enthalte entweder die eigene spätere Aussage mancher Mitglieder des Synedriums über den Eindruck, den Stephanus auf sie machte, oder der Verfasser habe das, was ihm darüber berichtet worden war, in seine eigene Sprache übertragen. Allein wenn dieser sagt, allen Synedristen sei sein Antlitz erschienen, wie das eines Engels, so ist klar, dass er damit nicht blos einen „achtunggebietenden Eindruck", sondern eine objektive, und zwar ausserordentliche Erscheinung schildern will. Jenen Eindruck konnten natürlicher Weise doch nur diejenigen erfahren, welche eine gewisse Empfänglichkeit für die Grösse des Stephanus hatten; diese dürfen wir aber gewiss nicht blos nicht bei allen, sondern bei den allerwenigsten Mitgliedern des Synedriums voraussetzen. Wenn Baur weiter die zwei Aussprüche des Stephanus V. 59 f.: *κύριε Ἰησοῦ δέξαι τὸ πνεῦμά μου* und *κύριε μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην*, wegen ihrer Aehnlichkeit mit zwei nur von Lukas aufbewahrten Aussprüchen Jesu [1]) anzweifelt, so ist es eine sehr ungenügende Entgegnung Neander's (S. 95): der Geist Christi, der sich in jenen Worten Christi ausspreche, habe den Stephanus sich gerade ebenso aussprechen lassen. Dass dieser Geist hiezu gerade nur Vorbilder aus dem Lukasevangelium gewählt haben sollte, wäre doch gar zu auffallend, und im Zweifelsfall ist gewiss weit eher anzunehmen, dass der Verfasser, welchem dieses Evangelium freilich wohl bekannt war, mit seinen Aussprüchen zusammentraf, als Stephanus, dem es nicht bekannt

---

[1]) L. 25, 34: *πάτερ ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οιδασι τί ποιοῦσι.* V. 46: *πάτερ εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου.*

war. Zur Bestätigung der Baur'schen Beobachtung dient die Bemerkung, dass ein unmittelbarer Uebergang der gestorbenen Frommen in den Himmel, wie ihn V. 59 voraussetzt, der ältesten christlichen Vorstellung aller Wahrscheinlichkeit nach fremd war, und erst später den Märtyrern, deren Reihe unser Stephanus eröffnet, als besonderes Vorrecht zuerkannt wurde [1]). Wenn daher Baur unsere Darstellung durch die Parallele mit dem sterbenden Erlöser bestimmt findet, so hat er dazu allen Grund, und wenn er einen Einfluss derselben Parallele auf die vorangehende Gerichtsscene vermuthet, so giebt auch hiezu die Aehnlichkeit der gegen Stephanus und der gegen Jesus erhobenen Anklage, der *ψευδομάρτυρες*, der ganzen Verhandlung vor dem Synedrium hinreichenden Anlass [2]).

2. Das Christenthum in Samarien; Philippus; der Magier Simon; die Taufe des Aethiopiers.

Mit der Hinrichtung des Stephanus brach nach c. 8, 1 eine allgemeine und heftige Verfolgung gegen die Christengemeinde in Jerusalem aus, durch die alle Mitglieder derselben mit Ausnahme der Apostel aus dieser Stadt vertrieben wurden. Das Letztere ist jedoch nicht wahrscheinlich. Denn theils sieht man — wie Schneckenburger [3]) treffend gezeigt hat — durchaus nicht, was von Maassregeln gegen die Apostel hätte abhalten, ebensowenig aber auch, was sie in der Stadt hätte zurückhalten sollen [4]), theils erscheinen c. 9, 26, ganz kurze Zeit nach unserem Vorfall [5]), die Mitglieder der Christengemeinde (*οἱ μαθηταί*) wieder in Jerusa-

---

[1]) M. vgl. hierüber meine Abhandlung: die Lehre des N. T. vom Zustand nach dem Tode, Theol. Jahrb. VI, 390 ff.

[2]) Selbst die Fragen im Verhör, L. 23, 67 (*λέγοντες· εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός; εἰπὲ ἡμῖν*) und Apg. 7, 1 (*εἶπε δὲ ὁ ἀρχιερεύς· εἰ ἄρα ταῦτα οὕτως ἔχει;*) haben wenigstens im Ausdruck Aehnlichkeit. Bei Matth. 26, 63 lautet die Frage des Hohenpriesters: *ἵνα ἡμῖν εἴπῃς, εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός.*

[3]) Zweck der Apg. S. 182 f.

[4]) Meyer z. u. St. glaubt, die Apostel seien geblieben, um im Centralpunkt der Theokratie zu verharren, aber wozu war das nöthig, wenn alle ihre Anhänger zerstreut waren? Schon c. 1, 4. 8 erhalten sie ganz anders lautende Anweisungen. Derselbe nimmt an, die Juden haben sich gescheut, an ihre Personen Hand anzulegen; allein c. 4. 5 scheut man sich ja auch nicht, sie zu verhaften, und wie es mit den Angaben c. 5, 13. 26 bestellt ist, haben wir früher gesehen.

[5]) Nach der Chronologie unserer Schrift nämlich, worüber später das Nähere.

lem, ohne dass von einer Rückkehr der Versprengten etwas gemeldet ist. Sind daher die Apostel nach dem Tode des Stephanus hier geblieben, was sich auch nach Gal. 1, 17 nicht bezweifeln lässt, so ist um so unwahrscheinlicher, dass alle übrigen Christen diese Stadt verlassen haben, und da es nun doch auch nicht angeht, diese Angabe aus unserer Stelle wegzuerklären [1]), so können wir in derselben nur eine unhistorische Hyperbel erblicken, und Schneckenburger's Bemerkung nur beipflichten: die Verfolgung habe wahrscheinlich blos die an Stephanus angeschlossenen hellenischen Gläubigen getroffen, wie denn auch nur solche c. 11, 20 unter den Flüchtigen auftauchen. Ob der Verfasser bei dieser Hyperbel eine besondere Absicht hat, ob er etwa durch die Zerstreuung ihrer sämmtlichen Mitglieder die Geschichte der Gemeinde zu Jerusalem, welche von jetzt an ihre selbständige Bedeutung für unsere Darstellung verliert, abschliessen will, oder ob sie sich ihm ohne weitere Absicht aus der Vorstellung von der Heftigkeit der Verfolgung ergab, mag dahingestellt bleiben. Dass aber die Apostel nicht mit den Uebrigen aus Jerusalem fliehen, diess dient einestheils allerdings zur Verherrlichung ihres Glaubensmuths; zugleich aber war dieser Zug, geschichtlich wie er ist, für den weitern Verlauf unserer Erzählung schon wegen c. 8, 5 ff. c. 9, 27 viel zu unentbehrlich, als dass wir uns für ihn nach einem besondern Erklärungsgrund umzusehen nöthig hätten.

Eine Folge von der Versprengung der Gemeinde zu Jerusalem war die Ausbreitung des Christenthums über die Landbezirke von Judäa und nach Samarien. Als seinen ersten Verkündiger in diesem Lande nennt unser 8tes Kapitel den Philippus. Ueber die Person dieses Mannes finden sich indessen abweichende Angaben. Während er nach c. 21, 8, und c. 8, 14 ff. nicht zu den Aposteln, sondern zu den im 6ten Kapitel erwähnten sieben Diakonen gehörte, nennt ihn der ephesinische Bischof Polykrates b. Eus. K. G. III, 31, 2. V. 24, 1 einen der zwölf Apostel. Dass in beiden Stellen die gleiche Person gemeint ist [2]),

[1]) Wie Baumgarten I, 158 f. mit der Annahme, die Christen seien in einer Gemeindeversammlung angegriffen, und aus dieser Versammlung seien allerdings alle Anwesenden vertrieben worden, dagegen sei ein grosser Theil derselben, und darunter namentlich die Apostel, in Jerusalem geblieben. B. nennt das „eine prägnante Ausdrucksweise annehmen.“ Es versteht sich, dass an ein derartiges Ungeheuer von Exegese jedes Wort der Widerlegung verschwendet wäre.

[2]) Was de Wette z. u. St. in Abrede zu ziehen scheint.

lässt sich schon desshalb nicht bezweifeln, weil **Polykrates** ebenso, wie unser 21stes Kap., der weissagenden Töchter des Philippus erwähnt[1]); wobei es eine ziemlich unerhebliche Differenz ist, dass ihm unser Verfasser vier Töchter beilegt, und diesen allen die prophetische Gabe zuschreibt, jener dagegen nur zwei Töchter des Philippus kennt, von denen die eine jene besessen habe. Dass aber darum auch wirklich der Apostel und der Diakonus die gleiche Person sein können, wie **Weizel**[2]) will, wird Niemand glauben, der sich das Verhältniss dieser beiden Aemter, wie es unsere Schrift darstellt, klar gemacht; eben desshalb werden ja nach c. 6, 2 die Diakonen gewählt, weil sich die Apostel der Almosenvertheilung nicht unterziehen können, und desshalb müssen umgekehrt in unserem Abschnitt Petrus und Johannes von Jerusalem kommen, weil nur ein Apostel die Vollendungsweihe ertheilen kann. Wenn daher Philippus einer von den zwölf Aposteln war, so war er keiner von den sieben Diakonen und umgekehrt, diess ist sicher. Hier spricht nun aber für die Angabe unserer Schrift die Erwägung, dass sich für die Herabsetzung des Apostels zum Diakonus in unserer Darstellung weit weniger annehmbare Gründe denken lassen, als für die Erhebung des Diakonus zum Apostel in der Ueberlieferung einer Kirche, welcher dadurch die Ehre eines apostolischen Ursprungs zufiel; zumal der unbestimmtere Gebrauch des Apostelitels für ausgezeichnete Verkündiger des Evangeliums ausser den Zwölfen, wie Barnabas, leicht dazu veranlassen konnte, den *εὐαγγελιστής* (wie Philippus c. 21 heisst) in das Apostelcollegium zu versetzen. Dazu kommt, dass unsere Schrift der Zeit des Philippus um ein Bedeutendes näher steht, als der Brief des Polykrates (um 198 n. Chr.), und dass (worüber später) c. 21, 8. 9 dem Bericht eines Augenzeugen entnommen zu sein scheint. Andererseits scheinen sich nun freilich in der letztern Stelle gerade die Worte: *ὄντος ἐκ τῶν ἑπτὰ* mit ihrer deutlichen Rückbeziehung auf c. 6 als Zusatz des Verfassers zu verrathen, dessen Identität mit jenem Augenzeugen unsere spätere Untersuchung wird bestreiten müssen, und die Genauigkeit in den Angaben des Polykrates über die Töchter des Philippus erweckt ein günstiges Vorurtheil für die Tradition, der

---

[1]) Denn die Vermuthung von **Gieseler** Stud. u. Krit. 1829, 139 f., c. 21, 9 sei spätere Glosse, hat wenig für sich.

[2]) Die christl. Passahfeier S. 153 f.

er gefolgt ist. Indessen zeigt sich doch für unsern Verfasser oder seine Quellen zu wenig genügender Anlass, um dem Apostel die untergeordnete Rolle des Diakonus anzuweisen, denn dass er diess gethan haben sollte, um seiner Angabe c. 8, 1 über das Verbleiben der Apostel in Jerusalem nichts zu vergeben, ist nicht wahrscheinlich, da eine Bekehrungsreise nach Samarien damit bei Philippus so gut, wie bei Petrus und Johannes, zusammenbestand, und da ihm nach seiner ganzen Tendenz ein weiterer apostolischer Vorgang der Bekehrung von Nichtjuden nur erwünscht sein konnte. Eher liesse sich annehmen, er habe den Philippus zum blossen Diakon gemacht, um den Petrus in der V. 14 ff. erzählten Weise mit dem Magier Simon zusammenbringen zu können; auch dazu standen ihm aber weit leichtere Mittel zu Gebot; er durfte ja nur den Petrus, ähnlich wie c. 9, 32, unabhängig von Philippus nach Samarien gehen lassen. In diesem Punkt hat daher die Richtigkeit unserer Darstellung die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich.

Weniger günstig werden wir über die Glaubwürdigkeit der Erzählung V. 6—8 und V. 14—17 urtheilen müssen. Philippus, berichtet die erstere Stelle, kam in eine samarische Stadt und gewann hier die Aufmerksamkeit der gesammten Einwohnerschaft für seine Verkündigung in Folge der wunderbaren Heilungen, die er an Besessenen, Paralytischen und Lahmen verrichtete. Dass diese Heilungen auf natürlichem Wege bewirkt wurden, dass nicht blos Teufelaustreibungen, d. h. wirkliche oder vermeintliche Heilungen von Wahnsinnigen dieser Klasse, in grösserer Anzahl, rein in Folge psychischer Eindrücke, gelangen, sondern dass auch die vielen vom Schlage Getroffenen und Gelähmten sammt und sonders auf die gleiche Art gesund wurden und gesund werden konnten, wird Niemand glaublich finden. Wir haben hier also jedenfalls eine ungeschichtliche Ausmalung dessen, was Philippus in Samarien gethan hat. Seine dortige Wirksamkeit selbst in Zweifel zu ziehen, berechtigt dieser Umstand natürlich ebensowenig, als die mittelalterlichen Missionslegenden uns ein Recht geben, an der geschichtlichen Bedeutung eines Bonifaz und Ansgar zu zweifeln, aber doch beweist er, dass die Dichtung auch bei dieser Erzählung thätig war, dass wir keine reine Geschichte vor uns haben.

Das Gleiche sehen wir aber auch aus V. 14 ff. Nach dieser Darstellung hat noch keiner der von Philippus getauften Samaritaner den heil. Geist erhalten, erst als die Apostel, Petrus und Johannes, für sie darum bitten und ihnen die Handauflegung er-

image
not
available

lich nur auf geistigem Wege mögliche Wirkung rein äusserlich, durch ihre wunderkräftige Handauflegung, hervorbringen. Können wir uns daher von der Möglichkeit dieses Hergangs nicht überzeugen, so ist es besser, unsere Zweifel gegen die vorliegende Erzählung unumwunden zu bekennen, statt mit der modernen Apologetik ihren Sinn durch unberechtigte Zuthaten zu verändern.

Schon durch ihren Zusammenhang mit der eben besprochenen wird nun auch die Erzählung unsers 8ten Kapitels über den Magier Simon und sein Zusammentreffen mit Petrus verdächtig. Denn da die Anwesenheit des Petrus in Samarien nach unserer Schrift wesentlich die apostolische Geistesmittheilung an die von Philippus Getauften zum Zweck hat, so fragt es sich, ob nicht mit diesem Motiv auch jene Anwesenheit selbst aufzugeben ist; und da ebenso der Auftritt zwischen Simon und Petrus um eben jene Geistesmittheilung sich dreht, und mit der Annahme des 18ten Verses, dass durch die apostolische Handauflegung der heil. Geist ertheilt werde, seinen eigenthümlichen Gegenstand verliert, da es gerade dieses apostolische Vorrecht ist, um das es sich hier handelt, so fällt nicht blos der äussere Anlass, sondern auch die ganze Bedeutung dieses Auftritts weg, wenn jenes Vorrecht in der von unserer Darstellung angenommenen Weise nicht existirt hat, und es kann nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden, dass der vorliegenden Erzählung wenigstens ein anderer analoger Vorfall zu Grunde liege. Auch ausserdem aber liesse sich gegen die Geschichtlichkeit unsers Magiers Manches einwenden. Dieser Mann spielt bekanntlich die erste Rolle in der alten Ketzersage. Schon die frühsten Angaben über ihn lauten aber so apokryphisch, dass sie ihn als eine durchaus mythische Person erscheinen lassen. Nach **Just.** Apol. I, 26. 56 stammte er aus dem samarischen Dorfe Gitton, kam unter Claudius nach Rom und wusste sich hier durch seine magischen Künste in solches Ansehen zu setzen, dass hm der Senat göttliche Ehre und jene bekannte im 16ten Jahrhundert wieder aufgefundene Bildsäule auf der Tiberinsel zuerkannte, deren Inschrift der gute Kirchenvater freilich sehr ungenau gelesen hat, wenn er aus dem *Semo Sancus*, dem römischen Herkules, einen *Simo Sanctus* macht. **Irenäus** (I, 23, 2. 27, 4. II, präf. III, präf.), nennt ihn den Vater aller Häresen. In derselben Eigenschaft eines Repräsentanten der häretischen Gnosis führen ihn die clementinischen Homilien und Recognitionen als den ständigen Gegner des Petrus auf, welcher vom Orient nach Rom wandernd,

image
not
available

ner magischen Künste gelungen, den Dositheus zu stürzen, und sich an seine Stelle zu setzen. Er habe sich nun die Helena beigesellt, welche gleichfalls zu jenen Dreissig gehörte [1]), und sei mit ihr umhergezogen, indem er sie für die allgebärende Wahrheit und Weisheit (παμμήτορα οὐσίαν καὶ σοφίαν) ausgab, die vom höchsten Himmel in die Welt herabgekommen sei; eine Scheingestalt dieser Helena sei es gewesen, um welche die Troer und die Hellenen gekämpft haben. Ausserdem erfahren wir allerlei Abentheuerliches von den Wundern, die Simon theils wirklich verrichtet, theils zu verrichten behauptet habe. — Aehnliches lesen wir in den Recognitionen. Nach der kürzeren Angabe I, 72 hätte Simon behauptet: *se esse quendam Stantem, h. e. alio nomine Christum, et virtutem summam excelsi dei, qui sit supra conditorem mundi*, indem er zugleich diese Behauptung mit vielen Wundern unterstützte. In den ausführlicheren Darstellungen II, 7 ff. III, 47 wird seine Lehre dahin angegeben: er erkläre sich selbst für die höchste Kraft, die anfangs- und endlos über den Weltschöpfer erhaben sei, zugleich nenne er sich den Stehenden und wolle für den Messias gehalten sein. Jener Name wird dann ebenso erklärt, wie in den Homilien, mit denen auch die weitere Erzählung von dem Verhältniss Simon's zu Dositheus, von der Helena, oder wie sie hier übersetzt wird, der Luna, von Simon's Wundern und Greuelthaten, übereinstimmt. Nur das fehlt hier, dass Simon die samaritanische Gottesverehrung an die Stelle der jüdischen setzen wolle, und dass er das A. T. allegorisire; auch seines Widerspruchs gegen die Lehre von der Auferstehung geschieht keiner Erwähnung, dagegen wird er I, 57 offenbar wegen dieser Behauptung mit Dositheus zum Stifter der sadducäischen Sekte gemacht. Diese Schilderung unterscheidet sich also in nichts Wesentlichem von derjenigen der Homilien, und auch der Widerspruch, den man in den Recognitionen selbst zwischen I, 72 und II, 7 finden wollte, dass sich Simon dort nur für eine Kraft des höchsten Gottes, hier für den höchsten Gott selbst ausgebe [2]), ist

[1]) Ihre Aufnahme unter dieselben wird c. 13 so erklärt: wie die 12 Apostel Christi den zwölf Monaten des Sonnenlaufs, so entsprechen die 30 Schüler des Johannes den 30 Tagen des Mondlaufs, um aber anzudeuten, dass es eigentlich nur 29½ Tage seien, habe sich unter denselben ein Weib, einem halben Mann entsprechend, befunden.

[2]) Ritschl d. Entst. der altkath. Kirche 158 f. Simson in Illgen's Zeitschr. f. hist. Theol. 1841 3, 66 f. u. A.

image
not
available

Darstellung der simonianischen Lehre die unendliche Kraft (ἡ ἀπέραντος δύναμις), die nichts Anderes ist, als das Feuer. Als der verborgene Grund der Dinge, oder als das unsichtbare Feuer gedacht, fasst diese Kraft alles Intelligible in sich, als das sichtbare Feuer bringt sie die Welt hervor.[1] Die ersten Erzeugnisse des Urfeuers, die sechs Wurzeln aller Dinge, sind die drei Syzygieen νοῦς und ἐπίνοια, φωνὴ und ὄνομα, λογισμὸς und ἐνθύμησις, von denen die erste auch Himmel und Erde genannt wird, die zweite Sonne und Mond, die dritte Luft und Wasser. Das Urwesen aber, welches sich in ihnen und in allen Dingen zur Erscheinung bringt, heisst in seiner unerschaffenen Kraft ἑστὼς, sofern es die Erscheinungswelt als sein Abbild hervorbringt στὰς, sofern es sich in der höheren Welt darstellt στησόμενος. Auf diese Aeonenlehre werden die sieben Schöpfungstage der Genesis gedeutet, indem zu den drei Syzygieen als Siebentes das Pneuma hinzugefügt wird. Der angebliche Simon bezeichnet dasselbe als das Abbild der Urkraft, welches ursprünglich in dieser selbst enthalten war, in dessen Wesen es aber liegt, sich zur Welt zu entfalten, so dass es also als die σύζυγος des Urwesens ganz dieselbe Rolle spielt, wie die πρώτη ἔννοια nach der Darstellung des Irenäus, wie denn auch **Epiphanius** här. XXI, 2 die ἔννοια geradezu πνεῦμα ἅγιον nennt. Diese höchste Syzygie wird dann aber auch wieder mit dem ersten abgeleiteten Paar, νοῦς und ἐπίνοια, identificirt, wenn es heisst (c. 18), der Vater von Allem, seiner unendlichen Kraft nach mannweiblich, habe die ἐπίνοια aus sich hervorgehen lassen, und so seien es zwei geworden, der νοῦς, als der männliche Theil, die μεγάλη δύναμις, die Alles ordne, und die ἐπίνοια μεγάλη, der weibliche Theil, der Alles gebäre. In dem, was er über die Weltentstehung sagt, zeigt sich der Verfasser besonders bemüht, mosaische Stellen umzudeuten, die Beschreibung des Paradieses auf die Bildung des Kinds im Mutterleibe, die Ströme desselben und die Titel der fünf Bücher Moses, daneben aber auch einige homerische Stellen, auf die fünf Sinne, die Erzählung vom Baum des Lebens und von dem Cherub mit dem flammenden Schwerte auf den Zeugungsprocess. Was uns der Verfasser der Philosophumena weiter mit-

[1]) Die Bestimmung des Urwesens als Feuer gehört bekanntlich ebenso, wie die Unterscheidung eines doppelten Feuers, ursprünglich der stoischen Philosophie an; vgl. meine Philosophie der Griechen III, 72 f.

Al.[1]) und **Origenes**[2]) können hier übergangen werden, da ihre kurzen Angaben nichts Neues bringen, doch ist es nicht ganz unwichtig, aus dem Letztern (c. Cels. V, 62) zu erfahren, dass auch Celsus von einer christlichen Parthei der Simonianer oder Helenianer gehört hatte.

Man glaubt nun gewöhnlich aus der Apostelgeschichte das Thatsächliche zu erfahren, was diesem ganzen Sagengeflechte zu Grund liegt, und man verknüpft damit die Angabe des **Josephus** Ant. XX. 7, 2 über einen gewissen Simon, der als Unterhändler des Prokurator Felix die Drusilla bewog, ihren Mann zu verlassen und sich mit Felix zu verbinden[3]). So z. B. **Neander** a. a. O. 107 f. Dieser Simon jedoch hat mit dem unsrigen nichts zu schaffen. Die Gleichheit der Namen kann natürlich die der Personen um so weniger beweisen, da der Name Simon bei den Juden so ausserordentlich häufig war[4]), sonst aber führt Alles auf ihre Verschiedenheit. Der Simon des Josephus ist ein Jude aus Cypern, der unsrige ein Samaritaner aus dem Dorfe Gitton, und die Vermuthung[5]), dass dieses Gitton aus dem cyprischen Kittion entstanden sei, ist um so unwahrscheinlicher, da Josephus Kittion als Geburtsort seines Simon nicht nennt, und da andererseits fast alle unsere Zeugen, Justin, die beiden clementinischen Schriften, Irenäus, Pseudo-Origenes, Epiphanius, Theodoret, den Simon der Sage ausdrücklich als einen Samaritaner aus Gitton bezeichnen. Ob ferner der Simon des Josephus wirklich das Gewerbe eines Magiers trieb, oder ob er nur für den Zweck seiner Sendung nach Edessa diese Maske vornahm, wird aus dem Bericht des Josephus nicht ganz klar, der Ausdruck *σκήπτεσθαι* spricht aber eher für die zweite von diesen Annahmen. Jedenfalls erscheint er im vor-

---

man in der schon erwähnten Abhandlung von **Simson**: Leben und Lehre Simon's d. M. (**Illgen**'s Zeitschr. f. hist. Theol. 1841, 3, 15 ff.), und bei **Lutterbeck**, die neutest. Lehrbegriffe II, 7 ff.

1) Strom. II, 11. VII, 17. S. 383, b. 764, d. Sylb.

2) C. Cels. I, 57. V. 62. VI, 11.

3) Die Stelle, so weit sie sich auf Simon bezieht, lautet: (Φῆλιξ) *Σίμωνα ὀνόματι τῶν ἑαυτοῦ φίλων, Ἰουδαῖον, Κύπριον δὲ γένος, μάγον εἶναι σκηπτόμενον, πέμπων πρὸς αὐτὴν ἔπειθε, τὸν ἄνδρα καταλιποῦσαν αὐτῷ γήμασθαι, μακαρίαν ποιήσειν ἐπαγγελλόμενος μὴ ὑπερηφανήσασαν αὐτόν.*

4) Allein im N. T. kommen 9 Simon vor, unter den 12 Aposteln sind 2 Simon und der Sohn eines Simon (Ischarioth), ausserdem führte ein Bruder Jesu diesen Namen. Der Index zum Josephus enthält 24 Simon.

5) **Hilgenfeld** die clementin. Recognitionen und Homilien S. 319.

image
not
available

telbar verbundene Wirkung in die Augen fiel; eben diess wird ja aber auch von unserer Schrift V. 16—18 deutlich genug gesagt, und wenn wir die Analogie der Erzählungen vom ersten Pfingstfest, von der Bekehrung des Cornelius und von der Taufe der Johannesjünger (c. 19) beachten, so können wir kaum bezweifeln, dass sich unser Verfasser auch bei den Samaritanern die Geistesausgiessung mit der charakteristischen Erscheinung des Zungenredens verknüpft denkt. Ist nun diese Wirkung der apostolischen Handauflegung nicht denkbar, so kann sie auch auf Simon nicht den Eindruck hervorgebracht haben, den sie nach unserer Darstellung hervorgebracht hätte, und da mit diesem Eindruck das ganze Motiv für die Handlungsweise Simon's wegfällt, so müssen wir ebendamit die Geschichtlichkeit des ganzen Vorfalls, der hier erzählt wird, bezweifeln.

Wer verbürgt uns dann aber, dass der Magier Simon als geschichtliche Person überhaupt existirt hat? Unsere Erzählung selbst offenbar nicht, denn wenn der Verfasser in dem Einzigen, was er von dem Magier erzählt, einer unsicheren Sage gefolgt ist, so haben wir keinen Grund zu der Annahme, dass ihm überhaupt etwas Gewisses über denselben bekannt war. Es bleibt daher demjenigen, welcher das Wahrscheinliche in dieser Sache erfahren will, nur übrig, dass er die Simonssage im Ganzen darauf ansehe, ob sie eine geschichtliche Person als ihren ursprünglichen Gegenstand voraussetzt, oder ob sie ohne diese Voraussetzung aus rein mythischen Beweggründen zu erklären ist; wobei sich von selbst versteht, dass auch in dem letztern Fall ihre Veranlassung in bestimmten geschichtlichen Verhältnissen liegen wird, nur nicht in den individuellen einer einzelnen Person, sondern in den allgemeineren ganzer Richtungen und Partheien. Nun stimmen alle Berichte über Simon, von Justin an, darin überein, dass es eine Parthei von Simonianern gegeben habe, dass diese Parthei von einem samaritanischen Magier, Namens Simon, gestiftet sei, und dass Simon von seinen Anhängern als die höchste göttliche Macht, neben ihm aber die Buhlerin Helena als der erste Gedanke des höchsten Gottes verehrt worden sei. In diesen Sätzen werden wir daher den Kern der Simonssage, so wie sie zur Zeit Justin's beschaffen war, zu erkennen haben. Hiemit trifft aber auch die Apostelgeschichte im Wesentlichen zusammen. Denn wenn sie auch der Helena nicht erwähnt, und die Anhänger Simon's nicht ausdrücklich als Simonianer bezeichnet, so deutet dagegen auch

image
not
available

Die weitere Frage wird demnach nur die sein können, ob die Verehrung des Simon und der Helena auf zwei historische Personen dieses Namens zurückzuführen ist, oder ob umgekehrt diese angeblich historischen Personen erst zur Erklärung jenes Kultus vorausgesetzt wurden. Mit dieser Fragestellung ist aber bereits auch die Antwort gegeben. Denn es wäre gegen alle geschichtliche Analogie, dass eine Religionspartliei jener Zeit ihren Stifter schon in den ersten Menschenaltern nach dessen Auftreten nicht blos überhaupt für ein höheres Wesen, sondern geradezu für die Erscheinung des höchsten Gottes gehalten hätte, und weder die heidnischen Apotheosen, noch die christliche Lehre vom Sohn Gottes würden etwas dem Verwandtes darbieten, denn bei jenen handelt es sich immer nur um einen niedrigeren Grad der göttlichen Würde, nicht um die Einführung einer obersten Volksgottheit, und wenn die christliche Kirche allerdings ihren Stifter von der Menschheit zur absoluten Göttlichkeit erhoben hat, so hat sie ja hiezu drei Jahrhunderte gebraucht. Waren daher Simon und Helena samaritanische Landesgottheiten, so können sie nicht zugleich Menschen und Zeitgenossen der Apostel gewesen sein. Um so gewöhnlicher ist es dagegen bei den älteren christlichen Theologen und schon bei den Juden, die heidnischen Gottheiten, in der Weise des euemeristischen Rationalismus, für blosse Menschen, für Könige oder Zauberer auszugeben, die sich göttliche Ehre angemasst haben. Es ist daher ohne Vergleich wahrscheinlicher, dass der Magier Simon und die Buhlerin Helena aus zwei Gottheiten entstanden sind, als dass umgekehrt zwei Menschen dieses Namens und Charakters zu göttlicher Verehrung gelangt sind. Das Gleiche gilt auch gegen die Annahme, dass Simon ursprünglich als Messias unter den Samaritanern aufgetreten sei [1]; diese seine Messiasrolle wird aber überdiess unter den älteren Zeugen allein von den zwei clementinischen Schriften behauptet, die sich dafür nur auf das Prädikat *'Εστὼς* zu berufen wissen, während doch die Homilien selbst bekennen, sie sei darin nur **angedeutet** (*αἰνίσσεσθαι*), und während auch ihre erkünstelte Erklärung dieses Worts zeigt, dass sie jene Bedeutung ohne traditionellen Grund in dasselbe hineintragen [2].

---

[1]) Ritschl Entst. d. altkath. Kirche 161 f.

[2]) Nicht viel besser ist aber auch Ritschl's Erklärung a. a. O.: *ἑστὼς* bezeichne den Messias wegen Deut. 18, 15: *προφήτην ἀναστήσει σοι κύριος*.

image
not
available

die Götter der Volksreligion wurden für besondere Erscheinungsformen oder Kräfte der Einen Gottheit erklärt. So mochte auch der samaritanische Sonnengott oder Baal-Melkart zu einer Offenbarungsform, von seinen Verehrern natürlich zur höchsten Offenbarungsform, des unsichtbaren Gottes gemacht werden. Solche Offenbarungsformen der Gottheit nannte aber die alexandrinische Schule, deren Lehre von den göttlichen Kräften wir wenigstens bei den späteren Samaritanern treffen [1], *δυνάμεις*. Für jenen Gedanken ergab sich daher sehr natürlich der Ausdruck (Apg. 8, 10), den wir auf einen Menschen bezogen freilich sehr befremdend finden müssten: *οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη*, und eine ähnliche Deutung auch der Mondsgöttin zu geben, konnte von diesem Standpunkt aus gleichfalls nicht schwer werden.

Wie wir uns unter dieser Voraussetzung die Entstehung der Simonssage näher zu erklären haben, darüber sind verschiedene Vermuthungen möglich. Man könnte sich denken, die Sage sei in ihrem ersten Ursprung nur ein Erzeugniss der Reibungen zwischen den palästinensichen Christen und solchen Anhängern des samaritanischen Heidenthums, die den Volksgottheiten ihres Landes eine philosophische Bedeutung unterlegten. Rühmten diese Samaritaner ihren Gott als den obersten Gott, und seine Genossin als die *πρώτη ἔννοια*, so war es ganz im Geist der damaligen Polemik, wenn ihnen von christlicher Seite erwiedert wurde: euer Gott ist gar kein Gott, sondern ein Magier, und seine Helena ein gemeines Weibsbild; rühmten sie sich, in gnostischer Weise, als die wahren Pneumatiker, so mussten die Christen natürlich bestreiten, dass ihnen von ihrem Simon der wahre Geist mitgetheilt sei, und daraus konnte leicht als noch schlagendere Widerlegung die Erzählung hervorgehen, dass der Magier von den wahren Verwaltern des Pneuma sich die Befähigung zu seiner Mittheilung erbeten, aber sie nicht erhalten habe. Dass diese Bitte durch Bestechung unterstützt wird, lag um so näher, da von Simon selbst, als einem Magier, zum Voraus feststand, dass ihm die magische Kunst ein Mittel zum Gelderwerb war. Dass endlich gerade Petrus und Johannes, vorzugsweise jedoch der Erstere, als diejenigen genannt werden, mit denen der Magier in Konflikt kam, würde sich aus dem judenchristlichen Ursprung der Simonssage erklären; dem Vater der falschen Religion wären die Häupter des Apostel-

---

[1]) Gesenius a. a. O. S. 21 ff.

image
not
available

jüdischen Priesters dem Nationalheiligthum in Jerusalem ein anderes entgegengestellt, und das immer vergeblich versucht hatte, sich die Anerkennung seiner Verwandtschaft mit dem auserwählten Volke zu verschaffen [1]). Es gab daher für das Urtheil der schroffen Judenchristen über den Paulinismus keinen bezeichnenderen Ausdruck, als wenn die paulinischen, unbeschnittenen Heidenchristen für Samaritaner erklärt wurden. Was konnte dann aber der Apostel derselben, der Urheber ihres gesetzlosen, heidnischen Wesens, anders sein, als der samaritanische Goët, der ein neues Garizim gegen Jerusalem aufgerichtet [2]), und zur Ausbreitung seiner Irrlehre die Welt von Palästina bis nach Rom durchzogen hatte? Dass dieser Goët dann weiter mit dem samaritanischen Landesgott identificirt wurde, kann gleichfalls nicht auffallen. Waren die Pauliner einmal für Samaritaner und als solche für Simonsverehrer erklärt, so lag es nahe, den Lehrer, welchen sie als ihr Haupt anerkannten, zum Simon zu machen. Wesshalb hätte er denn, nach der Ansicht, die seine Gegner von ihm hatten, die Welt von dem wahren Gott und dem wahren Messias abwendig gemacht, als weil er sich selbst an ihre Stelle setzen wollte, weil er sich für den Gott ausgab, den seine Anhänger, die Samaritaner, fortan verehrten? Und schien dieser Vorstellung von ihm sein christliches Bekenntniss und sein apostolischer Charakter zu widersprechen, so lag die Antwort bereit, er habe nur betrüglicherweise sich zum Christenthum bekannt und sich der Taufe unterzogen, aber den heiligen Geist habe er nicht erhalten, und das Vorrecht und Kennzeichen des wahren Apostels, die Vollmacht zur Mittheilung des Geistes, sei ihm trotz aller seiner Bewerbung versagt worden, von dem *κλῆρος τῆς ἀποστολῆς* (V. 21 vgl. c. 1, 17. 25) sei er ausgeschlossen geblieben. Gerade zu der Erzählung der Apostelgeschichte würde diese Vorstellung über die Entstehung und die ursprüngliche Bedeutung der Simonssage besonders gut passen, denn diese älteste Ueberlieferung über Simon dreht sich wesentlich um die gleiche Frage, wie die Angriffe der galatischen und korinthischen Judaisten auf Paulus, um die Frage über die eigenthümlichen Vorrechte des Apostolats; substituiren wir Apg. 8, 18 ff. dem Namen des Simon den des Paulus, so haben wir eine Erzählung,

---

[1]) M. s. über diese jüdische Ansicht von den Samaritern namentlich Josephus Ant. XI, 8, 6.

[2]) Clem. Hom. II, 22: *τὴν Ἰερουσαλὴμ ἀρνεῖται τὸ Γαριζεὶν ὄρος ἀντεισφέρει.*

image
not
available

Simon mit Petrus nach Rom verlegt wird. Denn woraus sollen wir uns die stehende Wiederkehr dieses so ganz ungeschichtlichen Zugs erklären, wenn nicht daraus, dass die Sage, wenn auch ursprünglich in Palästina entstanden, doch ihre weitere Ausbildung in Rom und mit Rücksicht auf die Verhältnisse der römischen Gemeinde erhielt? Was ist denn der Magier anders, als das Zerrbild des Apostels, der alle Länder westwärts von Palästina mit der Predigt seines antijüdischen Evangeliums durchwandert, und zuletzt in der Weltstadt seine Lehre zur allgemeinen Geltung zu bringen versucht hatte, dem aber hier gerade der Judaismus, oder mythisch ausgedrückt, der Repräsentant dieser Richtung, der Apostel Petrus, den hartnäckigsten Widerstand geleistet hatte? Knüpft sich doch auch die Sage von der Anwesenheit des Petrus in Rom, welche sich, ungeschichtlich wie sie ist, nur aus dem antipaulinischen Interesse erklären lässt, in den ältesten Ueberlieferungen durchaus an sein Verhältniss zu Simon. Die Vermuthung liegt nahe, dass beide Thaten des Petrus, die Besiegung des Magiers und die Stiftung der römischen Gemeinde, ursprünglich zusammengehören und einen und denselben Satz ausdrücken: dass nicht der gesetzliche Paulinismus, sondern das Judenchristenthum, der Glaube, nicht der heidnische Pseudoapostel, sondern der jüdische Apostelfürst, der Stifter der römischen Kirche sei. Der Verfasser der Apostelgeschichte konnte freilich diese Behauptung, auch wenn er die Simonssage in dieser Gestalt vorfand, seinem ganzen Standpunkt nach nicht direkt widerlegen, aber er hat ihr mittelbar so bestimmt, wie möglich, widersprochen, indem er den Magier Simon noch vor dem Auftreten des Paulus beseitigt, und den Apostel Paulus, wie wir unten noch sehen werden, zum eigentlichen Stifter der römischen Gemeinde gemacht hat. Es sind das natürlich nur Muthmassungen, wie sie über eine so dunkle Sache allein möglich sind, aber es sind, wie wir glauben, Vermuthungen, woraus sich die Gesammtheit der sagenhaften Ueberlieferungen über den Magier Simon am Leichtesten begreifen lässt.

Wie es sich aber auch hiemit verhalten mag, so viel wird jedenfalls mit hoher Wahrscheinlichkeit zu behaupten sein, dass der Magier Simon keine historische Person ist, und dass unsere Schrift mit ihrer Erzählung von demselben den Einfluss der mythischen Simonssage unverkennbar an den Tag legt.

An die Erzählung von der Wirksamkeit des Philippus und der beiden Apostel in Samarien reiht die Apostelgeschichte 8, 26 den

image not available

reine Dichtung auch in dem dogmatischen Interesse, einen weiteren Vorgang für die paulinische Heidenbekehrung zu besitzen, kein genügender Erklärungsgrund vorliegt [1]); wie es sich aber mit jenem Historischen näher verhielt, lässt sich nicht mehr ausmachen, und nur das Vaterland und die Persönlichkeit des bekehrten Aethiopiers scheint geschichtlich zu sein.

3. Petrus in Joppe und Cäsarea; Cornelius.

Durch Philippus wurde das Christenthum nach c. 8, 40 in dem Küstenstrich zwischen Asdod und Cäsarea ausgebreitet, ohne dass uns doch gesagt würde, ob es in dieser Gegend auf Juden und Proselyten beschränkt blieb, oder nicht. Nach c. 11, 19 muss man fast das Erstere voraussetzen. Das erste bestimmte Beispiel einer Heidenbekehrung gab nach der Darstellung unserer Schrift Petrus durch die Taufe des Cornelius.

Dem ausführlichen Bericht des 10ten und 11ten Kapitels über diesen Vorfall dienen die zwei Wundererzählungen, am Schluss des 9ten zur Einleitung. Auf einer Visitationsreise bei den hauptsächlich durch Philippus gewonnenen Gemeinden heilt Petrus erst in Lydda (Diospolis) die achtjährige Lahmheit des Aeneas, und erweckt nachher in Joppe die Tabitha vom Tode. Dass hier wirkliche Wunder erzählt werden sollen, steht ausser Zweifel. Bei der Heilung des Aeneas haben selbst die Freunde der natürlichen Wundererklärung kaum einen Versuch zu ihrer Anwendung gemacht, und ihre Möglichkeit lässt sich auch wirklich schwer einsehen; der Tod der Tabitha wird zwar von einer jetzt schon verschollenen Exegese in gewohnter Weise für einen blossen Scheintod erklärt, unsere Schrift jedoch bezeichnet ihn ganz bestimmt als einen wirklichen Tod, sie sagt einfach: *ἐγένετο ἀσθενήσασαν αὐτὴν ἀποθανεῖν*, und um durchaus keinen Zweifel daran übrig zu lassen, bemerkt sie ausdrücklich, dass die übliche Waschung des Leichnams an der Verstorbenen bereits vorgenommen war, als Petrus herbeikam. Dass die Todte nichtsdestoweniger blos scheintodt gewesen sei, mag glauben, wer es überhaupt glaublich findet, dass

[1]) Der Aethiopier wird wenigstens nicht ausdrücklich als Heide bezeichnet, und wenn man aus dem Prädicat *εὐνοῦχος* geschlossen hat, dass er (nach Deut. 23, 2) kein Proselyte des engeren Grads habe sein können, so fragt es sich eben, ob *εὐνοῦχος* hier die physische Beschaffenheit oder die amtliche Stellung bezeichnet.

image
not
available

αὐτὸν (den Geheilten) *πάντες οἱ κατοικοῦντες Λύδδαν καὶ τὸν Σάρωνα, οἵτινες ἐπέστρεψαν ἐπὶ τὸν κύριον.* Wenn die apostolischen Wunder diese Wirkung gehabt hätten, so müsste ganz Palästina, ja man sollte glauben, die ganze Welt in der kürzesten Zeit bekehrt worden sein, aber sonst wenigstens finden wir keine entscheidenden Erfolge der gehäuften Wunder, die von den Aposteln unter ihren Volksgenossen verrichtet werden, sondern trotz dieser Wunder tritt doch nur ein verhältnissmässig kleiner Theil zum Christenthum über. Weit stärker sind aber die Farben allerdings bei dem zweiten Wunder, der Todtenerweckung, aufgetragen. Unmittelbar nach dem Tode der Tabitha wird sofort Petrus aus Lydda beschickt, V. 38, offenbar in der Erwartung, dass er noch Hülfe bringen werde [1]. Wie konnten aber die Christen in Joppe ein so ganz ausserordentliches Ereigniss, wie eine Todtenerweckung, natürlicherweise erwarten? Dieser Zug hat unläugbar etwas Legendenhaftes, und passt weit besser in die mirakulösen Vorstellungen einer späteren Zeit über die Apostel, als in die geschichtliche Wirklichkeit. Wenn weiter, V. 39, bei der Ankunft des Petrus alle Wittwen der Stadt oder doch der Gemeinde (anders lässt sich das *πᾶσαι αἱ χῆραι* nicht wohl verstehen) dastehen und ihm die Kleider vorzeigen, die ihnen Tabitha verfertigt hat, so macht auch dieses den Eindruck einer für den Effekt berechneten Schaustellung: die Verdienste der Verstorbenen werden dem Apostel und dem Leser mit möglichstem Gepränge vor Augen gestellt, um die wunderbare Belohnung dieser Verdienste zu motiviren. Dem entspricht dann schliesslich die feierliche Vorstellung der Erweckten vor allen Christen und den um sie trauernden Wittwen. Die Momente, welche die Reflexion über einen solchen Vorfall naturgemäss durchläuft, sind zu ebenso vielen besonderen, dramatischen Scenen gestaltet: der Wunsch nach Hülfe zu einer förmlichen Botschaft an den Apostel, die nähere Begründung dieses Wunsches zu der Scene mit den Wittwen, der Gedanke, dass der Wunsch nun wirklich durch das Wunder erfüllt sei, zu dem Schlussauftritt. Diess ist ganz in der Weise der Sagendichtung; in der Wirklichkeit pflegen sich die Begebenheiten nicht so dramatisch abzuwickeln.

[1] Ebendahin gehört, nach Meyer's richtiger Andeutung, V. 37: ἔθηκαν αὐτὴν ἐν ὑπερῴῳ. Das ὑπερῷον, der Bet- und Prunksaal des Hauses, diente sonst schwerlich als Todtenkammer; hier wird er für diesen Zweck benützt, damit der Apostel für sein wunderkräftiges Gebet das würdige Lokal findet.

image not available

Cornelius über die objektive Realität der Erscheinung auch getäuscht, und eine Vision mit etwas Wirklichem verwechselt haben. Man sieht deutlich, Neander selbst empfiehlt sich eben diese Annahme, und wiewohl er die entgegenstehende nicht geradezu bestreitet, ist er doch der Meinung, dass jedenfalls die ganze Erscheinung eine natürliche Erklärung zulasse. Noch leichter gelingt diess, wie zu erwarten, mit der Vision des Petrus. Petrus verrichtete das gewöhnliche Mittagsgebet. „Wir können leicht denken, dass dieses auf die Ausbreitung des Reichs Christi sich besonders bezog.“ Da mochte nun ein Kampf des Partikularismus und Universalismus in seiner Seele hervorbrechen. „Während ihn diess im Gebet beschäftigte, machte die niedere Natur ihr Recht bei ihm geltend,“ und aus den zwei zusammenwirkenden Einflüssen, seines sinnlichen Bedürfnisses und seiner religiösen Betrachtung, entsprang seine Vision. „Während er nun den Zusammenhang zwischen diesem Gesicht und den Betrachtungen, die ihn früher beschäftigt hatten, aufsuchte, lehrte ihn das sich jetzt gerade anschliessende Ereigniss erkennen, was der Geist Gottes mit dieser Vision bezweckte. Ein Geräusch auf dem Vorhofe des Hauses, bei welchem er seinen Namen nennen hörte, erregte seine Aufmerksamkeit. Es waren die drei Abgeordneten des Cornelius, welche nach ihm fragten.“ „Da Petrus die drei Männer bemerkte, welche ihrem Aussehen nach als Nichtjuden ihm erschienen, liess ihn der Geist Gottes gleich den Zusammenhang zwischen dem, was ihm durch jenes Gesicht klar gemacht werden sollte, und dem, was sich jetzt vor seinen Augen ereignete, erkennen.“ Er folgt ihnen, tritt bei Cornelius ein, redet ihn und die bei ihm Versammelten an, und da nun (S. 130) „alle Bedingungen, unter denen der lebendige Glaube an den Erlöser sich bildet, in dem Seelenzustande dieser heilsbegierigen Menschen vorhanden waren, so konnte durch das kräftige Zeugniss des Petrus ein solcher Glaube bald erweckt werden und nach solchen Vorbereitungen hier schneller erfolgen, was sonst nicht so schnell zu Stande zu kommen pflegte;“ „während Petrus zu ihnen sprach, fühlten sie sich gedrungen, in begeisterten Lobpreisungen Gottes ihre Gefühle auszusprechen,“ Petrus, von dem Eindruck ergriffen, sieht alle jüdischen Vorurtheile durch die That widerlegt, und ertheilt ihnen die Taufe.

So wäre denn nun allerdings das Wunderbare in unserer Erzählung auf einen so schwachen Rest herabgebracht, dass wir

image
not
available

wahrgenommen werden soll, wäre erst zu zeigen, und nur eine Verwirrung aller richtigen Gesichtspunkte ist es, wenn S. 123 von Neander bemerkt wird: „wir wissen nicht, ob nicht ein höherer Geist dem in der Sinnenwelt lebenden Menschen durch eine Einwirkung auf den innern Sinn sich mittheilen könne, so dass diese Mittheilung nur unter der Form einer sinnlichen Wahrnehmung [N. meint wohl: einer äussern Wahrnehmung, sinnlich sind auch die Wahrnehmungen des inneren Sinns] sich demselben darstelle." Was sich mir als äussere Wahrnehmung darstellt, ohne es zu sein, das ist eine Täuschung: mittelst einer Täuschung wird sich aber gerade ein höherer Geist am Wenigsten mittheilen.

Eine ähnliche Begriffsverwirrung lässt sich Neander bei der Vision des Petrus zu Schulden kommen. Dass diese kein natürliches Erzeugniss seiner Gemüthsstimmung, sondern nur etwas übernatürliches Gewirktes sein kann, erhellt ganz unwidersprechlich aus dem Umstand, dass die Vision gerade in dem Augenblick eintritt, in welchem die Boten des Cornelius die Wohnung des Apostels erreicht haben. Auch Neander muss anerkennen (S. 124): in diesem Zusammentreffen merkwürdiger Umstände „offenbare sich unläugbar die leitende Weisheit der ewigen Liebe," und er redet demgemäss von dem, „was der Geist Gottes mit der Vision des Petrus bezweckte." Also etwas Providentielles, nur nichts Wunderbares. Was ist denn aber damit gewonnen, was nützt dieses rationalistische *non sine numine*? Petrus hat eine Vision, mit welcher der Geist Gottes etwas bezweckt, die er also wohl auch bewirkt hat, diese Vision trifft durch göttliche Leitung auf die merkwürdigste Weise genau in dem geeigneten Moment mit den äussern Umständen zusammen, und das wäre kein Wunder? wo ist denn da das Merkmal, durch welches sich die gewöhnliche Leitung der Vorsehung von der wunderbaren unterscheiden soll? und wie kann man überhaupt das Wunder entfernen wollen, wenn man das unmittelbare Eingreifen des göttlichen Geistes in das menschliche Geistesleben festhält?

Die zweite dem Petrus zu Theil gewordene Offenbarung, die Eröffnung des Geistes über die Ankunft der Boten, V. 19, wird mittelst der Annahme naturalisirt, dass der Apostel durch ein Geräusch im Vorhof, bei dem er seinen Namen nennen hörte, auf die Gekommenen aufmerksam geworden sei, dass er sofort die drei Männer bemerkt, an ihrem Aussehen als Nichtjuden erkannt, und nun erst sich durch eine innere Stimme aufgefordert gefühlt

image
not
available

Glaubens, wovon Neander zu erzählen weiss, steht in unserem Text so wenig, dass Cornelius nach c. 10, 32 f. allem Anschein nach gar nicht weiss, welcherlei Mittheilung er von Petrus zu erwarten hat. Noch weniger können diess natürlich die Freunde und Verwandten des Cornelius gewusst haben, welche dieser (10, 24) zu sich gebeten hat, wie denn auch von einem früheren Glauben derselben nichts gesagt wird; nichtsdestoweniger fällt der Geist mit einem Mal auf sie alle. Sofern es sich darum handelte, den rechten Glauben in ihnen hervorzubringen, war eine solche magische Mittheilung des Geistes und der Sprachengabe, von der man ohnedem nicht absieht, was diese Leute mit ihr anfangen sollten, schwerlich das geeignetste Mittel. Der Zweck dieses Wunders müsste daher ausser ihnen, in der Belehrung des Petrus und der jerusalemitischen Gemeinde, gelegen sein. Dass diess wirklich die Meinung unsers Verfassers ist, liegt am Tage; denn wie über die Bedeutung der früheren, bis dahin unverstandenen Veranstaltungen erst c. 10, 34 in der Erkenntniss des Petrus, *ὅτι οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ θεὸς*, ein Licht aufgeht, so erreicht die ganze Erzählung in der Ueberzeugung der Urgemeinde von der Zulässigkeit der Heidenbekehrung c. 11, 18 ihre Spitze, und wie viel dem Verfasser daran liegt, eben diese Ueberzeugung als die Frucht des ganzen Vorfalls erscheinen zu lassen, sehen wir am Besten aus der Begründung derselben in der Rede des Petrus c. 11, welche nur desshalb das schon Erzählte mit solcher Ausführlichkeit wiederholt, weil der Verfasser nicht dringend genug einschärfen kann, wie unverkennbar die Offenbarungen sind, auf denen sie ruht. Aber auch bei Petrus und den Jerusalemiten müssten unsere Wunder ihren Zweck nur sehr unvollständig erreicht haben. Wie wenig man sich in Jerusalem auch noch lange nachher in den Gedanken der Heidenbekehrung zu finden wusste, zeigen am Besten die Vorgänge des sog. Apostelconcils, welches nicht blos im Galaterbrief, sondern auch in unserer Schrift selbst so geschildert wird, als ob die Grundsätze des paulinischen Universalismus selbst den Aposteln noch ganz neu und fremd gewesen wären [1]); denn wie an etwas völlig Vergessenes, von dem in den vorangegangenen Verhandlungen gar nicht die Rede war, muss hier Petrus c. 15, 7 an den früheren Vorfall erinnern; vor dieser Erinnerung scheint Niemand mehr an

[1]) Näheres darüber später.

image
not
available

denen sich Petrus nicht verpflichtet fühlen mochte, Bekenntniss abzulegen, um eine wahrheitswidrige Verheimlichung seiner persönlichen Verhältnisse vor dem Feind; es war das eine Schwäche, ein Beweis davon, dass es dem Apostel zur Zeit noch an dem Heldenmuth fehlte, dessen er sich früher gerühmt hatte. Bei dem antiochenischen Vorfall dagegen waren es Mitglieder der christlichen Gemeinde selbst, um deren willen sich Petrus von den Heidenchristen zurückzog, und diese Hypokrisie betraf nicht die persönlichen Eigenschaften des Apostels, sondern die entscheidenden Grundsätze der apostolischen Amtsthätigkeit. Welche Vorstellung müssten wir uns von der Charakterbefähigung des Apostelfürsten zu seinem Beruf machen, wenn er im Stande war, einer ihm durch die ausdrücklichsten göttlichen Offenbarungen eingeschärften, seit vielen Jahren von ihm vertretenen und in der Gemeinde zur Anerkennung gebrachten Ueberzeugung um einiger Fanatiker willen so schmählich untreu zu werden, denen er nur die Erinnerung an die allbekannten Vorgänge und Beschlüsse entgegenzuhalten brauchte, um sie auf der Stelle zum Schweigen zu bringen [1]), welche Vorstellung auch von der Wirksamkeit des h. Geistes, als dessen ausgezeichnetstes Gefäss der Apostel gerade in unserer Schrift erscheint, wenn ihn diese nicht einmal vor einem Schritt zu bewahren vermochte, vor dem jeder Mann von Charakter ohne alle übernatürlichen Veranstaltungen durch eine mässige sittliche Uebung geschützt ist, vor der offenbaren Verläugnung eines tiefgewurzelten, durch die unzweideutigsten Thatsachen begründeten, durch die förmlichsten Erklärungen bestätigten, für die ganze Sache, der sein Leben gewidmet ist, hochwichtigen Grundsatzes! Und was ist im Zweifelsfall wahrscheinlicher, dass alle die vielen Wunder, deren unsere Erzählung erwähnt, geschehen sein sollten, ohne doch bei der Urgemeinde und bei Petrus selbst eine irgend nachhaltige Wirkung hervorzubringen, dass dieser Apostel trotz der bestimmtesten göttlichen Erklärungen gehandelt haben sollte, wie er nach dem unverdächtigen Zeugniss des Paulus gehandelt hat, oder dass eine Schrift, von deren geschichtlicher Unzuverlässigkeit uns schon die schlagendsten Proben vorgekommen sind, die Wunder und Offenbarungen, aus deren An-

---

1) Man vgl. hiezu die treffenden Bemerkungen von Schwegler Nachap. Zeitalter I, 127 ff.

image
not
available

Berührung. Darum aber das *κολλᾶσθαι ἢ προςέρχεσθαι* unsers 28ten Verses auf die Tischgenossenschaft zu beziehen, wäre ebenso gegen die Wortbedeutung, wie gegen den Zusammenhang. Daraus, dass Petrus zu Cornelius gekommen war, folgte ja noch gar nicht, dass er auch mit ihm speisen musste. Es ist daher offenbar, dass hier dem Petrus Worte in den Mund gelegt sind, die er nicht gesprochen haben kann.

Aehnlich scheint es sich mit dem Vorwurf zu verhalten, mit dem Petrus c. 11, 3 in Jerusalem empfangen wird: *ὅτι πρὸς ἄνδρας ἀκροβυστίαν ἔχοντας εἰςῆλθες καὶ συνέφαγες αὐτοῖς.* Da die Hauptsache im Vorhergegangenen nicht der Besuch bei Cornelius und die Tischgenossenschaft mit ihm und den Seinigen, sondern die Ertheilung der Taufe an Unbeschnittene gewesen war, da sich auch im Folgenden Petrus nicht wegen jener, sondern einzig wegen dieser rechtfertigt, so scheint jener Vorwurf mit dem übrigen Inhalt unserer Erzählung gar nicht übereinzustimmen, und es liegt nahe, mit Gfrörer a. a. O. zu schliessen, wenn dem Apostel nur das Essen mit Heiden vorgerückt worden sei, so könne das weit Bedenklichere, die Aufnahme von Heiden in die Kirche, nicht stattgefunden haben. Nun sehen wir allerdings nicht blos aus Gal. 2, 12 ff., sondern auch aus den Clementinen [1]), welchen Werth die strenger Denkenden unter den Juden auf die Tischgenossenschaft legten, die ihnen als Anerkennung der vollen religiösen Gemeinschaft galt. Aber das Auffallende der Erscheinung, dass gerade der Hauptstreitpunkt in der Anrede c. 11, 3 übergangen wäre, und dass die folgende Antwort des Petrus gar nicht unmittelbar auf die gegen ihn erhobene Anklage passte, wird dadurch nicht aufgehoben, und nimmt man unsere früheren Ergebnisse über den geschichtlichen Charakter unserer Erzählung

[1]) M. s. Hom. I, 22 (Clemens erzählt aus der Zeit, wo er noch ungetauft war, von Petrus): *καὶ ταῦτα εἰπὼν καὶ τροφῆς αὐτὸς μεταλαβὼν ἰδίᾳ κἀμὲ μεταλαβεῖν ἐκέλευσεν· εὐλογήσας δὲ ἐπὶ τῆς τροφῆς καὶ εὐχαριστήσας μετὰ τὸ κορεσθῆναι καὶ αὐτοῦ τούτου τὸν λόγον μοι ἀποδοὺς ἐπήγαγε λέγων· δῴη σοι ὁ θεὸς κατὰ πάντα ἐξομοιωθῆναί μοι καὶ βαπτισθέντα τῆς αὐτῆς μοι μεταλαβεῖν τραπέζης.* Die Taufe vertritt aber nach dem Lehrbegriff der Clementinen bei Heidenchristen die Stelle der Beschneidung. Weiter vgl. man Hom. XV, 1, und II, 19, wo Jesus zu der Kananiterin sagt: *οὐκ ἔξεστιν ἰᾶσθαι τὰ ἔθνη, ἐοικότα κυσὶν, διὰ τὸ διαφόροις χρῆσθαι τροφαῖς καὶ πράξεσιν*, worauf diese zum Judenthum übertritt, und *τῷ ὁμοίως διαιτᾶσθαι τοῖς τῆς βασιλείας υἱοῖς τῆς εἰς τὴν θυγατέρα ἔτυχεν ἰάσεως.* Weitere Nachweisungen bei Hilgenfeld clement. Recogn. 152 f. Galaterbrief 59.

image
not
available

sen sein, und selbst wenn er nur ein Proselyte des Thors gewesen sein sollte [1]), so könnte er doch von Petrus die Taufe nur unter der Voraussetzung erhalten haben, dass er auch schon durch diesen halben Uebertritt zum Judenthum ein Heide zu sein aufgehört habe [2]). Gerade die Heidentaufe ist aber in der Darstellung unserer Schrift die Hauptsache: mag Cornelius auch 10, 2 als *φοβούμενος* beschrieben werden, so behandelt ihn doch unsere Schrift 10, 14 f. 28. 11, 1 ff. 18 ganz unstreitig als einen Heiden, und nur darin, dass er diess ist, dass es sich in diesem ersten Fall, wo ein Unbeschnittener getauft wurde, um den hochwichtigen Grundsatz der Heidentaufe überhaupt handelt, liegt die ganze, von dem Verfasser so klar hervorgehobene Bedeutung unserer Erzählung und das Motiv der Wunder, die über ihren ganzen Verlauf mit so verschwenderischer Hand vertheilt sind. Der wesentliche Inhalt dieser Erzählung ist daher jedenfalls unhistorisch, mag ihr nun gar keine geschichtliche Thatsache, oder mag ihr die bedeutungslose Thatsache einer Proselytentaufe zu Grunde liegen, durch welche über die Zulassung der Heiden in die christliche Gemeinschaft nichts entschieden wurde, und wir können desshalb die weitere Untersuchung hierüber füglich so lange aufsparen, bis wir im Zusammenhang anderweitiger Erörterungen die Mittel zu ihrer Beantwortung gefunden haben.

---

[1]) Wie mit vielen Anderen Ritschl annimmt Entst. der altkath. K. 122 f.

[2]) Es ist übrigens bekanntlich noch streitig, ob es zur Zeit Christi noch Proselyten des Thors im eigentlichen Sinn gab, und wenn auch die häufig erwähnten *σεβόμενοι* jedenfalls eine ähnliche Stellung einnehmen, so fragt es sich doch, ob dieselben in dem Maasse als jüdisch Glaubende anerkannt wurden, dass sie nicht mehr für Heiden gegolten hätten. Die clementinischen Schriften knüpfen allerdings die Heidentaufe im Wesentlichen nur an dieselben Bedingungen, welche auch die Apg. c. 15 den Heidenchristen auferlegt, (Ritschl a. a. O. 118 ff.) und Apg. 13, 16. 26. 43. 16, 14. 17, 17 wird ein naher Verkehr der *σεβόμενοι* mit den Nationaljuden vorausgesetzt. Aber für die vorliegende Frage sind diese Stellen nicht entscheidend, und noch weniger kann der Standpunkt der Clementinen, welche das Heidenchristenthum als eine unabweisliche Thatsache vor sich hatten, der gegenüber sie ihre Forderungen nothwendig herabstimmen mussten, für die Ansicht der ältesten Christen in der Zeit vor dem Auftreten des Paulus beweisen. Als Izates von Adiabene zweifelhaft war, ob er sich beschneiden lassen solle, meinte von seinen zwei jüdischen Rathgebern der eine, wegen der grossen hiemit für ihn verbundenen Gefahr werde ihm Gott die Unterlassung dieses Schritts wohl vergeben, der andere, strenger denkende, lässt auch diese Entschuldigung nicht zu, dass man aber überhaupt ohne Beschneidung Genosse des Gottesreichs sein könne, wagt selbst der erste nicht zu behaupten. Jos. Ant. XX, 2, 5.

image
not
available

Widerspruch ist von den harmonistischen Auslegern nur sehr ungenügend gelöst worden. Unter der *φωνή* soll c. 9 die Stimme des Paulus, c. 22 die Stimme Christi zu verstehen sein, wiewohl in der erstern Stelle schon der Artikel auf die V. 4 erwähnte *φωνή* Christi, die einzige, an die man hier überhaupt denken kann, hinweist. Oder man unterschied zwischen der *φωνὴ τοῦ λαλοῦντος* c. 22, und der einfachen *φωνή* c. 9, indem man nur jene von deutlich vernehmbaren Worten deutete, diese von einem undeutlichen Tone [1]), trotz dem, dass die von der *φωνή* ausgesprochenen Worte auch c. 9 ausdrücklich angegeben sind. Oder was am Ende auf das Gleiche hinauskommt, *ἀκούειν* soll c. 9 „hören" bedeuten, c. 22 „verstehen" [2]), während doch gerade c. 9 steht: *ἀκούοντες τῆς φωνῆς*, was zur Noth heissen könnte: die Stimme verstehen, dagegen c. 22: *τὴν φωνὴν οὐκ ἤκουσαν*, was sich durchaus nur übersetzen lässt: sie **hörten** nicht. Eher liessen sich die entgegengesetzten Angaben über das, was die Gefährten des Paulus sahen, durch die Bemerkung ausgleichen, dass dieselben zwar das Licht, aber keine bestimmte Person oder Gesalt (*μηδένα*) erblickt haben [3]). Allein dass Paulus selbst mehr, als jenes Licht, sah, wird in keinem von den drei Berichten angegeben; da nun offenbar c. 9, 7 gesagt werden soll, seine Begleiter haben die ihm sichtbare Erscheinung, von welcher die Stimme herrührte, nicht gesehen, und da sie eben desshalb in Verwirrung (*ἐνεοὶ*) dastehen, so muss die Meinung hier die sein, dass sie eben das Licht, welches sie nach c. 22 erblickt hätten, nicht erblickten. — Noch wichtiger ist aber 3), dass ein Theil der Worte, welche c. 26, 16—18 dem erscheinenden Jesus in den Mund gelegt werden, c. 9, 15 als Rede Jesu zu Ananias, c. 22, 15. 21 theils als Rede des Ananias, theils als Rede Jesu bei einer zweiten dem Paulus gewordenen Erscheinung aufgeführt wird [4]),

---

[1]) Wie neuestens wieder Lange ap. Zeit. I, 57, für den aber freilich, auf der Höhe apriorischer Geschichtsconstruction, auf der er steht, Bemerkungen, wie die obigen, natürlich viel zu „rabbinisch" sind.

[2]) So noch Neander Gesch. d. Pflanzung u. s. w. S. 147.

[3]) Neander a. a. O. Baumgarten z. d. St. u. A.

[4]) C. 26, 16 f.: *εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι, προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδες ὧν τε ὀφθήσομαί σοι· ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ἐθνῶν, εἰς οὓς νῦν σε ἀποστέλλω.* C. 9, 15 (Rede Jesu an Ananias): *πορεύου, ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς μοί ἐστιν οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ.*

image
not
available

Schriftsteller einen zuverlässigen Historiker nennen können. Sodann hängen aber jene Nebenumstände mit dem Mittelpunkt unserer Erzählung weit enger zusammen, als man in der Regel zu bemerken scheint. Denn ob Paulus Jesum äusserlich real, oder ob er ihn nur innerlich, mit den Augen des Geistes geschaut hat, diess liesse sich, bei der Unsicherheit jedes Selbstzeugnisses über eine solche Anschauung, nur aus den mit derselben verbundenen objektiven Erscheinungen abnehmen, und für diese sind wir ganz an die Aussagen seiner Begleiter gewiesen, welche ihrerseits nur von der Apostelgeschichte berichtet werden. Lauten nun die Berichte der letzteren so widersprechend, dass wir weder über die Umstände, unter denen die Zeugen ihre Wahrnehmungen gemacht haben (ob stehend, oder liegend), noch über den Gegenstand ihrer Wahrnehmung (ob eine Lichterscheinung, oder eine Rede, und welche) in's Reine kommen können, so liegt wohl am Tage, dass eine solche Bezeugung von der Urkundlichkeit weit entfernt ist, die wir bei jeder ungewöhnlichen, vor Allem aber bei einer schlechthin ausserordentlichen, wunderbaren Begebenheit verlangen müssen.

Wird nun unsere Erzählung durch diese Widersprüche der Berichte verdächtig, so ist vollends ihre innere Beschaffenheit von der Art, dass sich dieser Verdacht für Jeden, dem ihre Unantastbarkeit nicht zum Voraus feststeht, zur Ueberzeugung von ihrer Ungeschichtlichkeit steigern muss. Diese ganze Erzählung ist eine fortlaufende Kette von Wundern. Schon die Erscheinung des verklärten Christus ist ein Wunder; dass diese Erscheinung nur dem Paulus sichtbar oder hörbar ist, ein zweites; die Blindheit des Paulus ein drittes, und die Art, wie sie gehoben wird, ein viertes; die Visionen des Paulus und Ananias endlich ein fünftes und sechstes. Die natürliche Erklärung all dieser Wunder, den Blitz und Donner, in welchen die Erscheinung und die Worte Jesu verwandelt wurden, die Erblindung des Paulus durch den Blitz oder den Schrecken, und seine Heilung durch die kalten Greisenhände des Ananias, die psychologische Ableitung der beiden Visionen — diese verschollenen Auslegungskünste können wir füglich übergehen. Dass solche Ausdeutungen der Meinung unseres Verfassers widersprechen, liegt auf der Hand; giebt man aber diess zu, nun dann ist der ungleich wahrscheinlichere Fall, dass die wunderbaren Züge unserer Erzählung aller historischen Grundlage entbehren, als dass ihnen so ausserordentliche, und in ihrem Zusammentreffen so ganz beispiellose Begebenheiten zu Grunde

image
not
available

Thatsache seiner Bekehrung, die zwei letzten gehören dem Pragmatismus des Schriftstellers an, und sollen nur dazu dienen, die Beziehung des Ananias zu Paulus zu motiviren. Diese selbst könnte, abgesehen von den Visionen und dem Wunder, historisch sein; es ist möglich, dass Paulus in Damaskus zuerst von jenem Ananias aufgesucht und von ihm getauft wurde; doch darf nicht übersehen werden, worauf Schneckenburger[1]) mit Recht aufmerksam macht, dass unser Verfasser seiner ganzen, später zu erörternden, Tendenz gemäss ein besonderes Interesse hatte, den Paulus durch einen so anerkannt gesetzesfrommen Mann, wie Ananias nach c. 22, 12 war, in's Christenthum einführen, und was im Grunde nur der mythische Ausdruck für diesen φωτισμὸς ist, von seiner Blindheit heilen zu lassen. Man kann daher immerhin noch fragen, ob Ananias überhaupt bei der Bekehrung des Apostels eine Rolle gespielt hat, besonders, da auch der Name so häufig[2]), und für einen Boten der göttlichen Gnade so angemessen war, dass er dem Schriftsteller, welcher um der Anschaulichkeit willen eines bestimmten Namens bedurfte, leicht zur Hand lag.

Wie steht es nun aber mit der Hauptthatsache selbst, deren Aussenwerke wir bis jetzt untersucht haben, mit der Christuserscheinung als solcher? Man könnte einen Augenblick zweifelhaft sein, ob unser Verfasser überhaupt eine Christophanie im strengen Sinn, eine persönliche Anwesenheit des erhöhten Christus, und nicht blos eine Offenbarung desselben durch Licht und Schall, ohne persönliches Auftreten, berichten wolle; denn merkwürdigerweise wird in keiner einzigen von den drei Erzählungen ausdrücklich gesagt, dass sich Christus dem Paulus sichtbar dargestellt habe, sondern immer ist nur von dem Lichte die Rede, das ihn umstrahlte. Und wirklich ist seine Meinung Allem nach die, dass Paulus nur dieses Licht, die Schechina des Messias, mit Augen sah, seine vom Lichtglanz umhüllte Gestalt dagegen nicht erblickte. Diess zeigt auch die nähere Beschreibung c. 9, 3 ff. 22, 6 ff., denn unmittelbar, nachdem er das Licht gesehen hat, fällt Paulus zu Boden, so dass er nichts weiter sehen kann, und wie er sich vom Boden wieder erhebt, ist er geblendet. Wir werden also streng genommen sagen müssen: nach der Erzählung der

¹) Zweck der Apg. S. 168 f.

²) Die Apg. allein kennt noch zwei Ananias, c. 5 und 23, 2. 24, 1.

image
not
available

theils durch das eigene Zeugniss des Paulus, theils durch das seiner Begleiter. Dass jedoch das letztere nicht ausreicht, haben wir bereits gesehen; denn für's Erste würde es sich nicht auf die Christuserscheinung selbst, sondern nur auf die sie begleitenden äusseren Umstände erstrecken, und für's Zweite ist es uns durch eine so unsichere dritte Hand überliefert, und in seinen einzelnen Aussagen so wenig übereinstimmend, dass es höchst leichtsinnig wäre, auf einen so schwankenden Grund den Glauben an eine so ganz ausserordentliche, über alle sonstige Erfahrung so weit hinausliegende Thatsache bauen zu wollen. Ungleich gewichtiger ist allerdings die eigene Angabe des Apostels. Aber doch, was können wir streng geschichtlich aus dieser Angabe ableiten? Zunächst nichts weiter, als dass Paulus Christum gesehen zu haben überzeugt war, ob er ihn aber auch wirklich gesehen hat, wäre erst zu untersuchen. Oder wenn wir zugeben wollen — es ist diess aber nur ein anderer Ausdruck für denselben Inhalt — dass er Christus gesehen hat, d. h. dass das Bild des verklärten Christus mit der Kraft der gegenwärtigen Anschauung seinem Geist erschien, so fragt es sich immer noch, ob dieser subjektiven Erscheinung auch eine objektive, der Anschauung seines innern Sinns auch eine solche des äussern entsprach. Wie soll nun aber dieses bewiesen werden? Dass es auch Anschauungen giebt, denen kein Objekt entspricht, und dass auch solche blos innerliche Anschauungen die Bestimmtheit und Ueberzeugungskraft der äusseren mit sich führen und von dem Anschauenden selbst damit verwechselt werden können, ist nun einmal eine unläugbare Thatsache; woher können wir wissen, dass es sich mit der Anschauung des Paulus auf dem Weg nach Damaskus anders verhalten hat? Wer uns eine derartige Erscheinung bezeugt — diess muss selbst ein Neander[1]) bei anderem Anlass zugeben — der kann immer nur als sicherer Zeuge von dem gelten, was er wahrzunehmen glaubte. Warum soll dieser Kanon, fragt Baur (S. 65) mit Recht, nicht auch im vorliegenden Fall in Anwendung kommen? Die Glaubenszuversicht des Paulus, antwortet Neander (S. 153), wäre unter dieser Voraussetzung von einer Selbsttäuschung ausgegangen. „Diess anzunehmen werden wir uns nicht entschliessen können, wenn wir von der gebührenden Achtung vor diesem Glauben des Paulus und vor dem, was zum

[1]) S. 123 in Beziehung auf die Bekehrung des Cornelius.

image
not
available

Innern hervorbrechenden Glaubens, die Form, in der er seinem eigenen Bewusstsein sich aufschloss, aus der blossen Anlage in die Wirklichkeit, aus einem dunkeln Drang in ein klar und fest ergriffenes Princip übergieng. Wir denken, dass durch eine solche Vorstellung vom Hergang der Sache die Achtung vor dem Apostel in keiner Weise verletzt wird.

Wird aber vielleicht der psychologischen Wahrscheinlichkeit dadurch zu nahe getreten? Dann allerdings, wenn man annehmen wollte, dass Paulus ohne alle innere Vorbereitung, durch eine ganz abgerissene, augenblickliche Erregung, die Erscheinung Christi aus sich erzeugte, dass er, wie Meyer (zu c. 9, 3) behauptet, „urplötzlich von der wunderbaren Thatsache erfasst wurde.“ Aber was berechtigt uns zu einer so abentheuerlichen Vorstellung? Unser Text weiss allerdings nichts von Zweifeln und Kämpfen im Innern des Paulus, die seiner Bekehrung vorangiengen, er lässt ihm die Himmelsstimme mitten in seinem wuthschnaubenden Verfolgungseifer Halt gebieten. Aber was folgt daraus für den wirklichen Sachverhalt? Wie können wir denn überhaupt über den inneren Zustand des Apostels vor seiner Bekehrung von unserer Schrift Aufschluss zu erhalten hoffen? Es handelt sich ja hier eben darum, den von ihr in ein wunderbares Licht gerückten Hergang in die natürliche und geschichtlich wahrscheinliche Beleuchtung zurückzustellen. Ebensowenig kann aber der apriorische Grund beweisen, dass „vorgängige Bedenklichkeiten und innere Kämpfe bei einem so reinen, festen und feurig entschiedenen Charakter, wie Saulus, höchst unwahrscheinlich seien, dass es zur Umwandlung seiner festen Ueberzeugung in die entgegengesetzte, bei der reinen Entschiedenheit seines Willens, einer unmittelbar in sein Innerstes eingreifenden himmlischen Gewalt bedurft habe.“ [1]) Gerade weil Paulus ein reiner Charakter war, wird er sich in der Rolle des Verfolgers nicht ohne Bedenken und Gewissensskrupel bewegt haben, gerade weil er ein Mann des festen und feurigen Willens war, wird es bei ihm, ehe er seinen sittlich-religiösen Schwerpunkt gefunden hatte, nicht ohne harte Kämpfe abgegangen sein. Oder waren die grossen Geistesverwandten eines Paulus, von deren inneren Kämpfen wir so viel wissen, ein Augustin und Luther, nicht auch reine, entschiedene und feurige Charaktere? Ja hat sich nicht auch von Paulus eine Spur des Kampfes, den er als

---

[1]) Meyer a. a. O.

image
not
available

Ausleger haben in der Verlegenheit, eine solche zu finden, an allen möglichen Punkten herumgetastet, aber nirgends will sich eine Fuge entdecken lassen, welche gross genug wäre, sie aufzunehmen. Pearson (s. d. Comm.) wollte sie zwischen V. 18 und 19 einschieben. Allein wenn bis zum Ende des 18ten V. von den Erfahrungen des Paulus in Damaskus die Rede ist, und V. 19 nun fortfährt: „er war aber einige Zeit bei den Christen in Damaskus," so kann diess unmöglich anders, als so verstanden werden, dass eben jener vorher erwähnte damascenische Aufenthalt einige Zeit gedauert habe. Andere verlegen die Reise zwischen die ἡμέρας τινὰς V. 19 und das Auftreten in den Synagogen V. 20 — was schon das καὶ εὐθέως am Anfang des 20sten Verses, und überhaupt der ganze ununterbrochene Fortgang der Erzählung verbietet. Kuinöl (z. V. 19. 25) und Olshausen lassen den Apostel erst nach seiner Flucht aus Damaskus, zwischen V. 25 und 26, nach Arabien gehen. Diese Meinung würde sich jedoch schon durch das εὐθέως Gal. 1, 16 widerlegen, sie streitet aber auch mit der Darstellung unserer Schrift, denn wenn es hier V. 25 heisst: Paulus floh aus Damaskus, und V. 26 unmittelbar fortfährt: „als er aber in Jerusalem ankam," so kann die Meinung doch nur die sein, dass er von Damaskus geraden Wegs nach Jerusalem gieng, nicht dass er, diese Stadt bei Seite lassend, erst eine weite Reise in den Süden machte, und von dieser, nach unbestimmt langer Zeit, nach Jerusalem zurückkehrte. Wie unwahrscheinlich es ausserdem ist, dass Paulus, kaum erst den Leuten des arabischen Fürsten Aretas entronnen (2 Kor. 11, 32 f. vgl. Apg. 9, 23 ff.), sich gerade nach Arabien gewendet hätte, soll hier nur berührt werden. Noch am Ehesten gienge es immerhin, die arabische Reise mit Neander (S. 157) in die ἡμέραι ἱκαναὶ unsers 23sten Verses zu verlegen. Auch hier jedoch steht das εὐθέως des Galaterbriefs im Wege. Wie könnte der Apostel hier sagen, dass er unmittelbar nach seiner Berufung, ohne vorgängige Besprechung mit andern, nach Arabien gegangen sei, wenn er doch zuvor einige Zeit bei den Christen in Damaskus sich aufgehalten, und zunächst hier mit der evangelischen Verkündigung begonnen hatte? Offenbar denkt aber auch unser Verfasser nicht daran, V. 23 für die arabische Reise Raum zu lassen. Man lese nur seinen Bericht V. 22 f. „Saulus wirkte in Damaskus mit dem grössten Eifer und Erfolg für die christliche Sache; nach längerer Zeit aber nöthigte ihn ein Mordanschlag der Juden zur Flucht."

image
not
available

erste Verfolgung ist über die junge Christengemeinde ausgebrochen, nicht blos in Jerusalem, sondern in ganz Palästina und über Palästina hinaus sind ihre Mitglieder mit Schrecken erfüllt, Männer und Weiber werden vor Gericht geschleppt. An der Spitze der Verfolger steht Saulus; er ist eben im Begriff, auch in Damaskus die Verfolgung zu betreiben, als er mit Einem Male auf Seiten seiner Gegner tritt, laut und offen, in den Schulen von Damaskus, für die Sache, deren Todfeind er bis dahin gewesen war, sich erklärt, die Juden mit Beweisen für die göttliche Sendung Jesu in die Enge treibt. Wer in aller Welt wird glauben, dass ein so wichtiges und ausserordentliches Ereigniss den Christen in Jerusalem drei Jahre lang hätte verborgen bleiben können, dass aus dem nahen, von einer äusserst zahlreichen jüdischen Bevölkerung bewohnten, mit Jerusalem im lebhaftesten Verkehr stehenden Damaskus keine Kunde davon nach Jerusalem gelangt wäre! oder wenn man eine solche Kunde, unserem 27sten Vers zum Trotz, annehmen wollte, dass dann nicht das Auftreten des Paulus in Damaskus jeden Zweifel an der Redlichkeit seiner Bekehrung hätte niederschlagen müssen! Wie schwach erscheinen nicht hiegegen die Neander'schen Ausflüchte! „Saulus habe damals noch keine grosse Bedeutung zu haben gebraucht,“ während er doch nicht blos von der Apostelgeschichte, 8, 3. 9, 1 f., sondern auch von sich selbst (Gal. 1, 13) als der heftigste und hervorragendste Gegner der Christengemeinde geschildert wird; „er habe den grössten Theil der drei Jahre nach seiner Bekehrung in Arabien zugebracht,“ während wir kaum erst von Neander gehört haben, dass die arabische Reise nur eine vorübergehende Episode seines damascenischen Aufenthalts gewesen sei; „der Krieg mit Aretas habe den Verkehr unterbrochen,“ während doch — wie Neander S. 160 selbst sagt — Aretas gewiss keine drei Jahre im Besitz von Damaskus, überdiess aber (wie wir eben aus dem Verfahren gegen Paulus sehen) den Juden so geneigt war, dass er sicher nicht daran dachte, sie am Verkehr mit Jerusalem, und namentlich an den drei jährlichen Festkarawanen, zu hindern. [1]) Was will es daher heissen, wenn Neander schon S. 160 vor-

[1]) Noch weniger könnte diess der Fall gewesen sein, wenn Damaskus nach Wieseler's, übrigens unwahrscheinlicher Annahme (Chronol. der Apg. S. 167 ff.), durch Schenkung unter arabische Herrschaft gekommen und längere Zeit unter derselben geblieben wäre.

image
not
available

lich, dass Paulus in Jerusalem nicht mit der evangelischen Verkündigung aufgetreten, und die Apostelgeschichte ebensowenig ausdrücklich, dass er länger als 14 Tage geblieben sei, aber dass die Meinung keine andere ist, liegt am Tage. „Ich gieng nach Jerusalem, um den Petrus zu besuchen, und blieb 14 Tage bei ihm, sonst aber sah ich keinen von den Aposteln“ — diess lautet doch ganz anders, als der Bericht der Apostelgeschichte: „Saulus wurde den Aposteln von Barnabas vorgestellt, und er blieb mit ihnen zusammen in Jerusalem (*ἦν μετ᾽ αὐτῶν εἰσπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος ἐν Ἱερουσαλὴμ*), und half ihnen das Evangelium verkündigen.“ Ueber einen Besuch von 14 Tagen, welcher zudem nur dem Petrus allein galt, würde sich gewiss weder der Verfasser der Apostelgeschichte, noch sonst ein verständiger Schriftsteller so ausgedrückt haben. Schon der Mordanschlag der Hellenisten (Apg. 9, 29) setzt übrigens einen längern Aufenthalt in Jerusalem voraus, man müsste denn annehmen, dass Paulus, ganz gegen seine sonstige Weise, die ersten Tage nach seiner Ankunft nur gleich benützt habe, um sich durch unbesonnene Heftigkeit Todfeinde zu erwerben. Je weniger sich aber beide Darstellungen in den angeführten Beziehungen vereinigen lassen, um so unverhüllter tritt auch der Zweck der Veränderungen heraus, welche sich unser Verfasser erlaubt hat. Die Darstellung des Galaterbriefs hat die ausgesprochene Bestimmung, die Unabhängigkeit des Paulus von jeder menschlichen Auktorität, und namentlich auch vom Einfluss der Urapostel, nachzuweisen. Eben diess aber ist es, was der Verfasser der Apg. n i c h t will; seine Erzählung ist daher vielmehr umgekehrt darauf angelegt, den Paulus von Anfang an mit den Zwölfen und dem jüdischen Stammvolk in die engste Verbindung zu bringen. Darum das Schweigen von der arabischen Reise, darum die Verkürzung der drei Jahre, welche zwischen der Bekehrung des Apostels und seinem ersten Besuch in Jerusalem vergiengen, darum die Verlängerung seines Aufenthalts in dieser Stadt, darum die Erweiterung der z w e i Apostel, die Paulus wirklich gesehen hat, zu d e n Aposteln, darum die Fiktion eines Verkehrs mit den Aposteln, von welchem der Galaterbrief nichts weiss, darum die Verkündigung des Evangeliums in Jerusalem, die an sich selbst unwahrscheinlich, und im Besonderen nur ein Abbild von der des Stephanus ist.[1]) Wo

---

[1]) V. 29: *ἐλάλει τε καὶ συνεζήτει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστὰς, οἱ δὲ ἐπεχείρουν*

image
not
available

von da aus über die geschichtliche Treue und die Motive unserer Darstellung!

Gleichen Ursprungs und Charakters ist die Angabe unserer Schrift über die Veranlassung zur Abreise des Apostels aus Jerusalem. Dass diese Angabe keinen geschichtlichen Werth hat, wird durch den Widerspruch unwiderleglich bewiesen, in welchen sich der Verfasser hinsichtlich ihrer mit sich selbst setzt. Nach c. 9, 29 f. ist die Abreise des Paulus durch einen Mordanschlag hellenistischer Juden gegen ihn veranlasst; c. 22, 17 ff. erzählt Paulus selbst statt dessen, bei seiner Anwesenheit im Tempel sei ihm Jesus erschienen, und habe ihn beauftragt, Jerusalem schleunig zu verlassen, da sein Zeugniss hier keinen Glauben finden werde.[1]) Diese zwei Darstellungen verhalten sich nicht etwa nur ergänzend, sondern vielmehr ausschliessend zu einander. Gehen wir von der des 9ten Kapitels aus, so könnte die Christuserscheinung des 22sten nur in den Zeitpunkt gesetzt werden, in welchem der Mordplan gegen Paulus bereits gefasst war, denn nachdem dieser c. 22, 18. 21 den wiederholten Befehl erhalten hat, sich ungesäumt aus Jerusalem zu entfernen, könnte er sich nicht weiter in Streitunterredungen mit den Hellenisten eingelassen, und diese dadurch gereizt haben. Höchst auffallend ist dann aber, dass die Anrede Christi an den Apostel mit keinem Wort auf diese ihm drohende Gefahr hinweist, sondern den Befehl zu seiner Abreise nur mit der voraussichtlichen Unempfänglichkeit der Jerusalemiten begründet. Wollte man umgekehrt, um dieses Umstands willen, die Christuserscheinung früher setzen, als den Mordanschlag der Juden und das Auftreten des Paulus, welches diesen veranlasste,

[1]) Dass diese Vision nicht in die Zeit der späteren Anwesenheit zu Jerusalem, c. 11, 30. zu verlegen ist, wie Thiersch will (die Kirche im apost. Zeitalter 119), erhellt aus dem Zusammenhang der Stelle ganz unwidersprechlich. „Da ich nach Damaskus gieng (V. 6) erschien mir Christus persönlich, als ich nach Jerusalem zurückkam (V. 17), erschien er mir wieder in einer Vision," wer in aller Welt wird sich so ausdrücken, wenn seine Meinung vielmehr die ist, längere Zeit nach seiner Zurückkunft von der damascenischen Reise, bei einem späteren Besuch in Jerusalem, sei ihm Christus erschienen? Ohnedem konnte Paulus 11, 30 nicht erst zu den Heiden geschickt werden, unter denen er sich schon längst befand, und von denen er nur mit einem vorübergehenden Auftrag nach Jerusalem gesandt war, und es war damals weder nöthig, ihm zu sagen, dass er sich nicht der Missionsthätigkeit in Jerusalem widmen solle, noch war auf einen solchen Befehl eine Einwendung von ihm zu erwarten. Derartige harmonistische Quälereien können doch nur dazu dienen, die Unvereinbarkeit der betreffenden Angaben recht klar zu machen.

image
not
available

dern auch den Heiden, mit bedeutendem Erfolg, das Evangelium verkündigt; auf die Nachricht davon sei von Jerusalem aus Barnabas in diese Stadt geschickt worden, und dieser habe den Paulus von Tarsus nach Antiochien geholt. Da sich die Gründung der antiochenischen Gemeinde dieser Darstellung zufolge unmittelbar an die Verfolgung des Stephanus anschloss, dieser wichtige Erfolg aber den Jerusalemiten schon wegen des Aufsehens unmöglich lange verborgen bleiben konnte, welches die Aufnahme Unbeschnittener bei den Judenchristen machen musste, und da aus demselben Grunde die Absendung des Barnabas, wie diess auch V. 22 andeutet, nicht zu lange verzögert worden sein könnte, so sind wir zu der Annahme berechtigt, unser Verfasser habe diese nicht später gesetzt wissen wollen, als höchstens etwa ein Jahr nach dem Tode des Stephanus; und da nun c. 9, 27 Barnabas noch in Jerusalem ist, und den Paulus hier bei den Aposteln einführt, zwischen diesen Zeitpunkt aber und seine Abreise nach Antiochien noch der jerusalemitische Aufenthalt des Paulus in die Mitte zu fallen scheint, so bleibt für die drei Jahre des Galaterbriefs 1, 18 kein Raum, und es bestätigt sich auch an diesem Orte, was wir so eben über das Verhältniss unserer Darstellung zu der des Apostels bemerkt haben.

Es dringt sich hier die Frage auf, ob es sich mit der Stiftung der ersten heidenchristlichen Gemeinden wirklich genau so verhielt, wie unsere Schrift sagt. Das zwar hat durchaus nichts Unwahrscheinliches, es würde vielmehr der geschichtlichen Analogie vollkommen entsprechen, dass die ersten Heidenbekehrungen nicht sowohl aus bestimmter Absicht und vorgefassten Grundsätzen, als aus der absichtslosen Fügung der Umstände hervorgiengen; und ebenso glaublich ist es, dass sich dieselben an die Verfolgung des Stephanus anknüpften, da durch diese zuerst Männer, welche einer freieren Auffassung des Christenthums zugethan waren, in Länder von vorherrschend heidnischer Bevölkerung gedrängt wurden. Insofern steht der Angabe des 19ten und 20sten Verses nichts im Wege. Eine andere Frage ist es dagegen, ob auch Paulus in Betreff der Heidenpredigt das Verfahren befolgt hat, welches ihm unsere Schrift beilegt. Sagt diese auch nicht ausdrücklich, dass er vor seiner antiochenischen Wirksamkeit keinen Heiden gepredigt habe, so würden wir doch aus ihr allein keine andere Vorstellung bekommen, und es kann diess schwerlich für unabsichtlich gehalten werden. Von der Reise des Apostels nach

image

not

available

erheben lassen, wie sie ja auch ihr Urheber nur bedingt vorgetragen hat; aber durch den ganzen Charakter unserer Schrift, wie wir ihn sonst kennen gelernt haben, sind sie wenigstens so weit gerechtfertigt, dass wir nicht behaupten dürfen, die Frage nach dem Ursprung des Christennamens sei durch ihre Angabe schon entschieden.

Von Antiochien aus machte Paulus in Gemeinschaft mit Barnabas — um die später zu besprechende Reise nach Jerusalem c. 11, 27 ff. hier zu übergehen — seine erste grössere Bekehrungsreise nach Cypern, Pamphylien, Pisidien und Lykaonien. Diese Reise eröffnet in bedeutungsvoller Weise der Kampf mit einem jüdischen Magier, welcher mit der Erblindung des Letztern für Paulus entschieden wird (c. 13, 4—12). Von diesem Wunder wird Jeder das halten, was er von den Wundern überhaupt hält, doch sind die Freunde der natürlichen Erklärung hier in keiner günstigen Stellung, da sich die auf das Wort des Apostels unverzüglich eintretende Blindheit aus einem natürlichen Causalzusammenhang unmöglich ableiten, ebensowenig aber für einen blossen Zufall erklären lässt. Kann man andererseits die Wirklichkeit des Wunders vom geschichtlichen Standpunkt aus gleichfalls nicht zugeben, so folgt von selbst, dass unsere Erzählung, so wie sie vorliegt, unhistorisch ist, und es wird sich nur fragen, ob ihr überhaupt eine bestimmte Thatsache zu Grunde liegt, oder ob sie ohne geschichtlichen Anlass rein aus dogmatischen Motiven entstanden ist. Wiewohl sich nun in diesem, wie in den meisten ähnlichen Fällen, nicht mit voller Sicherheit entscheiden lässt, so spricht doch für die letztere Annahme der Umstand [1]), dass für das von Paulus an dem Magier Bar Jesu verrichtete Strafwunder theils das Auftreten des Petrus gegen den Magier Simon, theils das von demselben Apostel über Ananias und Saphira verhängte Strafgericht das Vorbild zu enthalten scheint. Auch die Anrede des Paulus an Elymas, V. 10, hat mit der des Petrus an Simon c. 8, 20 ff. grosse Aehnlichkeit. Die Erblindung des Elymas erinnert an die des Paulus c. 9, 8 [2]), und so findet auch dasjenige, was wir oben über den symbolischen Charakter dieser Erblindung gesagt haben, hier seine entsprechende Anwendung. Die leibliche

---

[1]) Schneckenburger S. 53. Baur S. 91.

[2]) Man vgl. mit c. 13, 11: *περιάγων ἐζήτει χειραγωγούς*, c. 9, 8: *χειραγωγοῦντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον εἰς Δαμασκόν.*

image
not
available

Kranken, der vom Mutterleibe an lahm w
Erklärung und jeder geschichtlichen Auffassu
tens, weil die Quelle dieser Erzählung in
über ein ganz ähnliches petrinisches Wund
liegt, dass es fast unmöglich ist, sie zu ve
bedarf keiner weiteren Erörterung, aber auch
Schneckenburger (S. 52) und **Baur**
vollständig gesammelt. Die Verwandtschaft
gen ist wirklich überraschend; nicht nur d
beiden Fällen der gleiche, sondern auch die
men auf's Vollständigste überein, und sogar
grossentheils dieselben [1]). Diese Uebereinsti
dann Verdacht erregen, wenn es sich um
denkbaren Vorgang handelte; da wir statt
baren, ein Wunder haben, so beweist sie, d
aller Wahrscheinlichkeit nach nicht einmal
Anlass, sondern allein aus der Nachbildung
schen Wundererzählung entstanden ist. [2]) —
aber auch der versuchten Anbetung der beid
lage entzogen, auch sie wird daher nicht
können, und zwar um so weniger, da sie
dacht ausgesetzt ist, durch die steigernde
Zugs aus der Geschichte des Petrus entsta
die ältern Apostel nach c. 5, 11 vom Volk
Wesen verehrt werden, wenn Cornelius zu
niederfällt, so wollen die Lystrenser sogar
tung des Paulus und Barnabas fortgehen,

---

[1]) C. 14, 8: *Καί τις ἀνὴρ ἐν Λύστροις ἀδύνατος τοῖς ποσὶν ἐκάθητο, χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ...* (9) *Οὗτος ἤκουε τοῦ Παύλου λαλοῦντος· ὃς ἀτενίσας αὐτῷ...* (10) *εἶπε μεγάλῃ τῇ φωνῇ· ἀνάστηθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου ὀρθός· καὶ ἥλατο καὶ περιεπάτει.*

C. 3, 2: *Κ*
κοιλίας μητ
στάζετο..
3: *Ὃς ἰδὼ*
ἠρώτα ἐλεημο
Πέτρος εἰς α
(8) *Καὶ ἰ*
περιεπάτει
τὸ ἱερὸν περ
καὶ αἰνῶν τὸ

[2]) Mit solchen Kritikern natürlich, wie **Baumgar**
Gleichheit der paulinischen und petrinischen Wunder i
der Gleichheit ihres apostolischen Berufs, vermöge einer
Fügung, erklärt (II, a, 93 ff.) haben wir nicht zu streit

image
not
available

Zügen, nach der übrigen Darstellung unserer Schrift selbst, für geschichtlich halten können [1]), um so deutlicher stellt sich auch hierin der Tendenzcharakter der ganzen Erzählung heraus.

Besser beglaubigt ist die Angabe V. 19 f. über die Steinigung des Paulus. Dass dieser Apostel wirklich einmal gesteinigt, d. h. wohl, bei einem Volksauflauf durch Steinwürfe zu Boden gestreckt wurde, sagt er selbst 2 Kor. 11, 25. Ob diess jedoch gerade in Lystra geschah, getrauen wir uns nicht zu entscheiden, denn nachdem sich die ganze angebliche Veranlassung dieser Misshandlung unwahrscheinlich gezeigt hat, haben wir nicht die mindeste Bürgschaft für die Richtigkeit der Angabe über ihren Schauplatz, es ist vielmehr ebenso möglich, dass dem Verfasser hierüber gar nichts Näheres bekannt war, und dass er nur im Interesse des Contrastes, oder auch desshalb, weil er ihn an keinem andern Ort passender unterzubringen wusste, den ihm aus 2 Kor. bekannten Vorfall hier eingereiht hat.

3. Der Apostelconvent.

Während sich Paulus und Barnabas nach ihrer ersten Missionsreise in Antiochien aufhielten, entstand hier, wie c. 15 erzählt, durch judenchristliche Anforderungen ein Streit über die Verpflichtung der Heidenchristen zur Uebernahme der Beschneidung und des mosaischen Gesetzes. Zur Erledigung der Sache wurden Paulus und Barnabas mit einigen Andern nach Jerusalem geschickt. Auch hier wiederholten übergetretene Pharisäer die Ansprüche der Judaisten, aber auf die Vorträge des Petrus und Jakobus entschied die versammelte Gemeinde, dass nur die Judenchristen an das Gesetz gebunden, die Heidenchristen dagegen, mit Ausnahme einiger näher angegebenen Punkte, davon befreit sein sollen. Dieser Beschluss wurde sofort den heidenchristlichen Gemeinden

---

[1]) Da sich Paulus und Barnabas V. 15 ff. ganz gut mit dem Volk verständigen können, ohne das Lykaonische zu verstehen, da sie auch schon nach V. 7 und 9 längere Zeit das Evangelium, doch wohl in der griechischen Sprache, verkündigt haben, so muss man voraussetzen, dass die Kenntniss des Griechischen in Lystra ziemlich allgemein war, und wenn daneben auch noch die alte Landessprache in Uebung war, so müssten doch beide nebeneinander gesprochen worden sein, etwa wie Deutsch und Französisch im Elsass. Dann ist es aber sehr unwahrscheinlich, dass die Bewunderung der Masse V. 11 ff. sich durchaus nur in der den Bewunderten unverständlichen lykaonischen Sprache Luft gemacht hätte.

image
not
available

von beiden, völlig zurücktritt? Wie könnte in der Verhandlung des Apostelconcils auf die früheren Besprechungen, Gal. 2, nicht die mindeste Rücksicht genommen, wie die ganze Streitfrage, über welche schon so viel verhandelt, und ein förmlicher Vertrag zwischen den Häuptern der beiden Partheien abgeschlossen gewesen wäre, als eine noch ganz neue und unberührte behandelt worden sein? Noch manches der Art liesse sich fragen, aber es ist nicht nöthig, da auch schon die Chronologie entscheidet. Die Reise des Galaterbriefs ist wahrscheinlich um 17, jedenfalls um 14 Jahre später, als die Bekehrung des Apostels (denn Gal. 2, 1 gegen das Zeugniss aller Handschriften das δέκα zu streichen, wird Niemand mehr einfallen), die unsers 11ten Kapitels fällt der Zeit nach mit dem Tode des Herodes Agrippa zusammen [1]), der im J. 44 n. Chr., also höchstens 8—10 Jahre nach jenem Ereigniss erfolgte. [2])

So wenig aber hienach die Reise des Galaterbriefs früher sein kann, als das sog. Apostelconcil Apg. 15, ebensowenig kann sie später und mit der Reise unsers 18ten Kapitels identisch sein. [3]) Wenn die Darstellung der Apostelgeschichte c. 15 eine ihr vorangehende Verhandlung, wie die des Galaterbriefs, ausschliesst, so schliesst die Darstellung des letzteren ihrerseits eine ihr vorangehende Verhandlung, wie die der Apostelgeschichte, nicht minder bestimmt aus. Wie man auch den Zweck der Erörterung Gal. 1, 15 ff. auffassen mag, so erforderte derselbe nothwendig eine Erwähnung aller Besuche, die der Apostel in der Zwischenzeit zwischen seiner Bekehrung und der Abfassung des Galaterbriefs, oder doch aller, die er zwischen jenem Ereigniss und der Reise des 2ten Kapitels in Jerusalem gemacht hatte. Wollte Paulus durch jene Erörterung (nach c. 1, 11. 19 f.) die Unabhängigkeit seiner Lehre von jeder menschlichen Auktorität, und insbesondere von derjenigen der 12 Urapostel, erweisen, so kann die Aufzäh-

---

[1]) Neander S. 183 bezweifelt dieses, weil die Worte κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρὸν c. 12, 1 keine genaue Zeitbestimmung enthalten. Aber dass der Verfasser die Anwesenheit des Paulus und Barnabas in Jerusalem mit den Ereignissen des 12. Kap. in Eine Zeit setzen will, zeigt er unzweideutig genug, wenn er ihrer Hinreise nach Jer. vor, und ihrer Rückreise nach der Gefangennehmung des Petrus Erwähnung thut.

[2]) M. vgl. gegen die oben besprochene, zuletzt noch von Fritzsche Opusc. 224 ff. vertheidigte Annahme, de Wette z. Gal. 2.

[3]) Wie diess Baur Theol. Jahrb. 1849, 458—480 gegen Wieseler erschöpfend nachweist.

image
not
available

τοῖς ἔθνεσι, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι, μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον. Wozu hatte Paulus nöthig, jetzt erst den *δοκοῦντες* privatim von seiner Lehre Bericht zu erstatten, wenn er eben dieses schon einige Jahre früher in öffentlicher Gemeindeversammlung gethan hatte? Wie konnte er fürchten, der Widerspruch der Jerusalemiten werde ihn um die Früchte seines Wirkens bringen (*μήπως εἰς κενὸν* u. s. w.), wenn diese sich schon längst vollkommen mit ihm verständigt, und ihm ein Zeugniss, wie das in unserem 15ten Kapitel V. 26, ausgestellt hatten? wenn er selbst aus dem Mund ihrer Häupter, eines Petrus und Jakobus, seine eigenen Grundsätze über die Zulässigkeit der Heidenbekehrung und über die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung durch's Gesetz, nebst dem Zugeständniss der Freiheit vom Gesetz für die Heidenchristen, um die es sich für ihn auch nach Gal. 2, 2. 9 allein handelte, vernommen hatte? Wie konnte ferner in Jerusalem von dem Heidenchristen Titus die Beschneidung verlangt werden, wie konnte es den Paulus einen so heftigen Kampf kosten, dieses Verlangen zurückzuweisen, wenn seit Jahren ein förmlicher Gemeindebeschluss unter apostolischer Auktorität bestand, welcher derartige Zumuthungen untersagte, und wenn diesem Beschluss, wie wir nach der Apostelgeschichte annehmen müssen, das Verfahren der jerusalemitischen Gemeinde entsprach? Wie kann Paulus Gal. 2, 7 sagen, Jakobus, Petrus und Johannes haben sich bei seiner damaligen Anwesenheit in Jerusalem überzeugt, dass ihm die Heidenmission anvertraut sei, und sie haben sich in Folge dessen mit ihm und Barnabas zu gegenseitiger Anerkennung vereinigt, wenn sie jene Ueberzeugung längst besassen, und diese Anerkennung schon vor Jahren in aller Form ausgesprochen hatten? So wie Paulus die Sache darstellt, kann unmöglich eine frühere Verständigung, wie die von der Apostelgeschichte berichtete, stattgehabt haben. — Wird endlich die Reise des Galaterbriefs desshalb in eine spätere Zeit verlegt, weil die Unvereinbarkeit seiner Darstellung mit der unsers 15ten Kapitels die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte gefährdet, so ist sehr zu bezweifeln, ob für diese dadurch etwas gewonnen ist. Denn welches Licht fällt auf die historische Kunst oder Treue des Verfassers, wenn er von einer so äusserst wichtigen Verhandlung völlig schweigt, und von der ganzen Reise, auf der sie geführt wurde, nur zu berichten weiss: *κατελθὼν εἰς Καισάρειαν, ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν* (c. 18, 22)? Ist nicht

image
not
available

Hieraus folgt denn nun freilich [1]), dass die Reise unsers 11ten Kapitels gar nicht stattgefunden haben kann, wofern wenigstens richtig ist, was wir so eben über die Absicht der Darstellung im Galaterbrief bemerkt haben. Was von dieser Reise erzählt wird, ist wirklich von der Art, dass es auch ohne geschichtlichen Grund berichtet werden konnte. Die Möglichkeit, dass eine solche ungeschichtliche Angabe in unsere Schrift kam, wird sich nach Allem, was sich uns bisher über ihren historischen Charakter ergeben hat, schwer bestreiten lassen. Schon jene Abweichungen von der eigenen authentischen Darstellung des Apostels, die wir c 9, 19 ff. gefunden haben, würden diess beweisen. Dass ferner unser Verfasser ein Interesse hatte, den Paulus in der Zwischenzeit zwischen seiner Bekehrung und dem sog. Apostelconvent Jerusalem besuchen zu lassen, werden wir auch später noch zeigen: je anstössiger dem Judenchristen seine vieljährige Abwesenheit vom Mittelpunkt der Theokratie sein musste, um so näher lag es einem Schriftsteller, der ihn vor dem judenchristlichen Standpunkt rechtfertigen wollte, diesem Anstoss durch Erzählungen, wie die vorliegende, zu begegnen. Sehen wir endlich auf die näheren Umstände der fraglichen Reise, so muss auffallen, dass sie fast durchaus auch anderwärts, bei den geschichtlich beglaubigten Reisen des Apostels, vorkommen. Eine Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem kennen wir aus dem Galaterbrief und c. 15; der Zweck der Reise, die Ueberbringung einer Unterstützung für die Jerusalemiten, gehört dem letzten Besuch des Apostels in Jerusalem an, wird aber hier merkwürdiger Weise von unserer Schrift mit Stillschweigen übergangen; bei derselben Gelegenheit lernen wir c. 21, 10 den Propheten Agabus in einer ähnlichen Rolle kennen, wie hier c, 11, 28; was unsere Erzählung weiter enthält, sind nur die zwei nahe liegenden Züge, dass die Unterstützung der Jerusalemiten durch die bekannte Hungersnoth unter Kaiser Claudius motivirt wird, und dass sie von Antiochia, der einzigen heidenchristlichen Gemeinde, welche den Paulus in jener Zeit senden konnte, ausgeht. Ein solches Verhältniss eines Berichtes zu anderweitigen Erzählungen rechtfertigt den Verdacht, dass er nur aus diesen durch Verdopplung entstanden sei; und wenn eben dieser Bericht auch in seinem Widerspruch mit einer besser beglaubigten Darstellung (der des Galaterbriefs) das

---

[1]) Wie auch Baur Paulus 114 Theol. Jahrb. 1849, 479 annimmt.

image
not
available

übereilt sie aber ist, zeigt sich ausser allem Andern auch darin, dass die Motivirung der Reise durch die aus Josephus (Ant. XX, 2, 6) bekannte Hungersnoth unter Claudius (44 n. Chr.) zu der des 15ten Kapitels gar nicht passen würde, und dass diese überhaupt, sowohl unserer Schrift, als dem Galaterbrief zufolge, einen ganz andern Zweck und Charakter gehabt hat.

Nach diesen Voruntersuchungen können wir uns dem Inhalt des 15ten Kapitels zuwenden, für dessen Prüfung wir nun den Galaterbrief unbedenklich als sichersten Anhaltspunkt werden benützen können. Vergleichen wir nun aber seine Darstellung mit derjenigen der Apostelgeschichte, so treten uns so unausgleichbare Widersprüche zwischen beiden entgegen, dass wir die letztere in wesentlichen Beziehungen nicht für historisch getreu halten können.

Schon der formelle Charakter der jerusalemitischen Verhandlungen wird in den beiden Berichten unverkennbar verschieden dargestellt. Der Galaterbrief lässt diese als eine Privatverhandlung des Paulus mit den Angesehensten unter den Uraposteln erscheinen, die Apostelgeschichte giebt ihnen ein durchaus officielles Gepräge. Gleich der Beschluss der Reise ist bei beiden verschiedenen Ursprungs: nach der Apostelgeschichte wird sie von Paulus Barnabas und ihren Begleitern aus Auftrag der antiochenischen Gemeinde unternommen, nach Gal. 2 von Paulus, welcher den Barnabas und Titus mitnimmt, *κατὰ ἀποκάλυψιν*, also aus eigenem Antrieb; dort hat Paulus mit seinen Begleitern im Namen der Gemeinde zu verhandeln, die sie abgesandt hat, hier verhandelt er in eigenem Namen: ich reiste hin, heisst es, und setzte ihnen meine Lehre auseinander, damit meine Bemühungen nicht erfolglos seien; nicht die Beilegung eines in der Gemeinde entstandenen Zerwürfnisses, sondern die Feststellung des persönlichen Verhältnisses zwischen Paulus und den Jerusalemiten, in Beziehung auf seine apostolische Wirksamkeit, ist der Zweck, nicht der Auftrag der Gemeinde, sondern der eigene Entschluss des Apostels ist der Grund der Reise. Ich möchte diese Differenz weder mit Schneckenburger[1]) für „durchaus irrelevant“ erklären, da sie mit dem ganzen Charakter der beiderseitigen Darstellungen eng zusammenhängt, noch mit Neander (S. 205) durch die Annahme ausgleichen, Paulus und Barnabas seien zwar von der Gemeinde gesandt worden, Paulus würde aber in Folge der *ἀποκάλυψις*

[1]) Zweck der Apg. S. 73.

image
not
available

Jakobus, abgehalten, eine regelmässige Debatte eröffnet, ein rechtskräftiger Beschluss gefasst, und als Entscheidung der Gemeinde und des heiligen Geistes, im Namen der Gemeinde, mittelst eines eigenen Schreibens, durch besondere Abgeordnete, den heidenchristlichen Gemeinden kund gethan. Nach der Darstellung des Galaterbriefs dagegen setzt Paulus seine Grundsätze zunächst nur den Häuptern der jerusalemitischen Gemeinde privatim auseinander, Jakobus, Petrus und Johannes verständigen sich mit ihm, einer Gemeindeversammlung und eines Gemeindebeschlusses geschieht mit keiner Silbe Erwähnung. Sollen sich nun die beiden Berichte nicht geradezu widersprechen, so müsste in beiden von verschiedenen Vorgängen die Rede sein, man müsste mit Neander (S. 206 ff.) und Anderen [1]) annehmen, der Gemeindeversammlung seien Privatbesprechungen zwischen Paulus und den Häuptern der jerusalemitischen Gemeinde vorausgegangen, und nur auf diese und auf das in ihnen Verabredete beziehe sich die Erzählung des Galaterbriefs. Aber wie käme es doch in diesem Falle, dass Paulus die Gemeindeversammlung gar nicht berührt? [2]) Wie kann er die ganze Sache so darstellen, als ob sie durch die Zustimmung der drei Säulenapostel abgemacht gewesen wäre, wenn doch die eigentliche Verhandlung und Entscheidung erst später statt hatte? Warum gedenkt er mit keinem Worte des Synodalbeschlusses, mit dessen Verbreitung er sich doch nach Apg. 16, 4 eifrigst beschäftigt haben soll? Er hebe hervor, was ihm die Hauptsache war, meint Neander (S. 207, Anm.), was er seinen Gegnern, welche das Ansehen der palästinensischen Apostel und des Jakobus allein geltend machen wollten, vor Allem entgegenhalten musste. Aehnlich

---

[1]) Lechler d. apost. u. nachap. Zeit. 246 f. Ebrard Krit. d. ev. Gesch. 2. A. 698 f. Baumgarten II, a, 165 f. Thiersch die Kirche im ap. Zeit. 128.

[2]) Er sagt zwar *ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον.. κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι*, aber gewiss wird Niemand, der diese Worte nicht mit dem Entschluss liest, sie mit der Apostelgeschichte einstimmig zu finden, in dem *αὐτοῖς* die Spur einer Verhandlung, wie die in unserem 15ten Kapitel beschriebene, entdecken können. Sprachlich betrachtet können die Worte beides besagen: „ich setzte es ihnen (den Jerusalemiten) auseinander, im Besondern aber den Angesehensten,“ oder: „ich setzte es ihnen auseinander, aber nur den Angesehensten im Besondern.“ Lassen wir uns aber auch die erstere Erklärung gefallen, so liegt doch in der unbestimmten Angabe von einer Besprechung mit den Jerusalemiten entfernt nichts, was den Leser zu der Annahme hinführen könnte, diese Besprechung habe in einer Gemeindeversammlung stattgefunden, oder es sei gar aus Anlass derselben zu einer förmlichen Berathung und Beschlussnahme über die streitigen Punkte gekommen.

image
not
available

es schwer sein, einen annehmbaren Grund für ein solches Verfahren aufzufinden. Was wenigstens die neuesten Apologeten der Apostelgeschichte zur Erklärung der Sache beigebracht haben, genügt entfernt nicht. Die beiden Verhandlungen, behauptet Thiersch (a. a. O.), seien so verschieden, dass sie kaum verschiedener sein könnten, in der Apostelgeschichte handle es sich einzig und allein von den Rechten und Pflichten der Heidenchristen, im Galaterbrief von der Apostelwürde des Paulus, auf die Verpflichtung der Heidenchristen werde hier so wenig eingegangen, als dort auf die Frage über die Anerkennung des Apostels. An die gleiche Ansicht knüpft dann weiter Baumgarten[1]) die Bemerkung: Paulus habe allen Grund gehabt, sich nicht auf die Beschlüsse der Gemeindeversammlung, sondern auf seine Privatbesprechung mit den Aposteln zu berufen, denn jene Beschlüsse enthalten weit keine so ausdrückliche Anerkennung seiner apostolischen Thätigkeit, wie die Privaterklärungen der Apostel, und andererseits hätten die Vorschriften des Aposteldekrets auf die verirrten Galater eher störend als förderlich wirken müssen. Allein diese ganze Darstellung der Sache ist unrichtig. Auch bei den Besprechungen, welche der Galaterbrief erzählt, handelt es sich zunächst nicht um die Apostelwürde des Paulus, sondern um das *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας*, um den Grundsatz der Heidenmission, also ganz um das Gleiche, wie bei der jerusalemitischen Gemeindeversammlung. Um sein Evangelium seinen Mitaposteln vorzulegen, geht Paulus nach Jerusalem, über die Akrobystie des Titus, über die Zulässigkeit eines Heidenchristenthums, entspinnt sich der Kampf, die Anerkennung desselben ist die Frucht der Verhandlung, nur eine Folge dieses Ergebnisses ist die persönliche Anerkennung des Heidenapostels, nur eines von den Motiven, die es herbeiführen, die Anerkennung seiner apostolischen Leistungen. Auch die ganze Erörterung des Galaterbriefs hat ihren Mittelpunkt nicht in der persönlichen Frage über die Apostelwürde des Paulus, sondern in der sachlichen über das Verhältniss des Christen zum Gesetz, wie diess die weitere Auseinandersetzung 2, 10 ff. ganz klar zeigt. Warum hätte daher Paulus die entscheidenden Beschlüsse der Urgemeinde und des h. Geistes (Apg. 15, 28) über

---

1) A. a. O. 165 f. 168. Den Scurrilitäten, womit sich Ebrard S. 699 f. des wissenschaftlichen Eingehens in die Sache hier, wie so oft, überhebt, geschähe selbst durch die kürzeste Anführung schon zu viel Ehre.

image
not
available

sie fremder Entscheidung zu unterwerfen. „Wenn ein Engel vom Himmel, ruft er Gal. 1, 8, das Evangelium verkündigte anders, als ich es verkündigt habe, der sei verflucht!“ Wie konnte er da auch nur die Möglichkeit zugeben, dass eine andere Verkündigung desselben von ihm verlangt würde? „So ihr Euch beschneiden lasset,“ erklärt er Gal. 5, 2, „so wird Euch Christus nichts nützen,“ und dass er nicht erst 14 oder 15 Jahre nach seiner Bekehrung diese Ueberzeugung gewann, werden wir glauben dürfen. Wie konnte er da den Auftrag annehmen, in Jerusalem anzufragen, ob die Beschneidung zur Seligkeit nothwendig sei, oder nicht (Apg. 15, 1)? Wirklich war auch seine Stellung in dieser Sache, wenn wir ihn selbst hören, eine ganz andere. Nicht um in Jerusalem eine Entscheidung einzuholen, reiste er dorthin, sondern um seinen Collegen seine Grundsätze auseinanderzusetzen; hinsichtlich dieser Grundsätze ist er aber so weit entfernt sich von ihrem Urtheil abhängig zu machen, dass er vielmehr auf's Bestimmteste erklärt: ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει, und nur die unbedingte Anerkennung seines Verfahrens, nicht eine oberrichterliche Entscheidung von ihrer Seite weiss er als Ergebniss seiner Verhandlung mit ihnen zu bezeichnen. Die Zumuthung vollends, in den Beschlüssen der Jerusalemiten die Anordnungen des h. Geistes zu verehren, würde Paulus, wenn sie ihm entgegengetreten wäre, wohl noch stärker zurückgewiesen haben, als er ähnliche Ansprüche 2 Kor. 10, 7. 11, 5 u. ö. zurückweist. — In der Darstellung der Apostelgeschichte freilich erscheint Paulus auch hinsichtlich seiner ganzen Auffassung des Christenthums einem Petrus und Jakobus so untergeordnet, dass er fast die Rolle mit ihnen gewechselt hat. Wären die Reden unsers 15ten Kapitels urkundlich, so hätte ein Petrus und sogar ein Jakobus die Grundsätze des paulinischen Universalismus bei dieser Gelegenheit mit grösserer Bestimmtheit ausgesprochen, als der grosse Heidenapostel. Petrus ist es hier, welcher das mosaische Gesetz für ein Joch erklärt, das weder sie, die Anwesenden, selbst, noch ihre Väter, zu tragen vermocht haben, Petrus, welcher es ausspricht, dass Heiden und Juden gleichmässig nur durch die Gnade Christi gerettet werden können, Petrus, welcher das erste Beispiel einer Heidenbekehrung von sich anführen kann. Weniger entschieden, aber doch in derselben Richtung, äussert sich Jakobus: auch von ihm wird der Grundsatz der Heidenbekehrung anerkannt und mit Prophetenstellen bestätigt, auch er will das Gesetz, zwar

image
not
available

Wunder den Glauben wirke, sondern durch seine Lehre [1]), und auch bei der Besprechung in Jerusalem war es nach Gal. 2, 2. 7 ff. die Darlegung seiner Lehre und der von ihm in der Heidenwelt errungenen Erfolge, durch welche er die älteren Apostel für sich gewann, der Wunder erwähnt er mit keinem Wort. Ist es aber unwahrscheinlich, dass Paulus so gesprochen hat, wie unser Bericht will, so ist diess in Betreff des Petrus und Jakobus noch weit unwahrscheinlicher. Wenn ein Jakobus wirklich die Grundsätze hatte, die er hier ausspricht, wenn er nicht blos der Macht der vollendeten Thatsache nachgebend (*ἰδόντες ὅτι πεπίςτευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας* Gal. 2, 7) den Paulus in seinem Wirkungskreise gewähren liess, sondern auch selbst von der Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen überzeugt war, und diese Ueberzeugung offen und entschieden geltend machte, wenn er gar, wie Neander meint (S. 211), in den Grundsatz von der allein rechtfertigenden Kraft des Glaubens einstimmte [2]), so ist ganz unbegreiflich, wie eben dieser mit Paulus so einstimmige, gegen die Freiheit der Heidenchristen so tolerante Mann die höchste Auktorität einer Parthei sein konnte, welche dieser Freiheit aller Orten auf's Eifrigste entgegentrat, und den Apostel der Heiden aus keinem anderen Grunde gehässiger und leidenschaftlicher angriff, als weil er Unbeschnittene in's messianische Reich aufzunehmen sich erlaubt hatte, unbegreiflich, wie selbst ein Petrus, der doch den wahren Sachverhalt kennen musste, durch Anhänger des Jakobus (Gal. 2, 12) sich so einschüchtern lassen konnte, dass auch er den früher von ihm thatsächlich anerkannten Grundsätzen untreu wurde. Möchten auch immerhin diese Partheimänner die Richtung eines Jakobus übertrieben haben, aber dass sie gerade in dem Punkt, um welchen sich der ganze Partheikampf jener Zeit drehte, mit ihrem hochverehrten Oberhaupt in direkten Widerspruch kommen, dass sie die Beschneidung der Heidenchristen zu ihrem Losungswort machen konnten, während Jakobus aus persönlicher Ueberzeugung ihrer Freiheit das Wort redet, und die ganze jerusalemitische Gemeinde mit diesem Grundsatz übereinstimmt, dass

---

[1]) 1 Kor. 1, 22: *Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσι . . ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον.*

[2]) *Ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* Jak. 3, 24. Neander hält den Jakobusbrief bekanntlich für ächt.

image
not
available

zu reden, dass die Berufung auf eben dieses Faktum c. 15, 7 f., wie natürlich, gerade so zweifelhaft ist, als das Faktum selbst. Ja auch an Paulus muss es auffallen, dass er den Petrus und die Anhänger des Jakobus mit keinem Wort an den feierlichen jerusalemitischen Vertrag, an das hier aufgestellte kirchliche Grundgesetz, die *bill of rights* der Heidenchristen, erinnert. „Wenn die *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* eigenmächtige Eiferer waren,“ bemerkt Schwegler a. a. O. ganz richtig, „warum weist sie Petrus nicht unter Berufung auf alles Vorangegangene mit Entschiedenheit zurück? Warum macht er seine apostolische Auktorität, die Beschlüsse des Apostelcollegiums und der Urgemeinde, die Zustimmung des Jakobus, jene ganze Reihe anerkannter Thatsachen nicht geltend? Und Paulus selbst — hat er in der Strafrede, die er in Folge jenes Vorgangs seinem Mitapostel hält, kein Wort, die Verhandlungen des Apostelconvents, die damals so einhellig, so friedlich gefassten Beschlüsse, die von Petrus selbst dabei gehaltene Rede ihm in's Gedächtniss zurückzurufen? Nein. Petrus hat jenen Convent vergessen, die Abgeordneten des Jakobus haben ihn vergessen, Barnabas hat ihn vergessen, Paulus hat ihn vergessen. Diess ist schwer zu glauben. Wenn auch nicht noch andere hinzukämen, die angeführten Widersprüche allein würden hinreichen, den Apostelconvent der Apostelgeschichte als eine auf den Pragmatismus dieser Schrift zurückzuführende Fiktion erkennen zu lassen, als eine

---

der Judenchristen zum Gesetz beziehen, sondern nur auf die der Heidenchristen; die anfängliche Freiheit des Petrus im Umgang mit den Heiden zu Antiochia sei ein Hinausgehen über die jerusalemitischen Beschlüsse gewesen, und wenn ihm Paulus nachher vorwirft *πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν*; so gehe diess nur darauf, dass Petrus jene Beschlüsse, trotz seiner Einsicht in ihre blos provisorische Bedeutung, wieder geltend zu machen versucht habe. Die Darstellung des Galaterbriefs jedoch macht jede derartige Auskunft unmöglich. Wenn dieser zufolge die Heidenchristen von den Jerusalemiten ohne alle weitere Bedingungen als Mitchristen anerkannt wurden (V. 6 9), so war ebendamit die Schranke zwischen beiden Theilen aufgehoben, die Heidenchristen waren für Genossen des Messiasreichs erklärt, so gut, wie die Judenchristen, und die Letzteren konnten nicht länger Anstand nehmen, mit ihnen zu speisen. Nicht anders betrachtet auch die Apg. dieses Verhältniss: m. s. c. 11, 3 und unsere früheren Bemerkungen über diese Stelle. Wenn sich daher Petrus in Antiochien aus Furcht vor den Judenchristen von der Tischgenossenschaft mit den getauften Heiden zurückzog, so heisst das, er verweigerte diesen die Anerkennung als Religionsgenossen; diess würde er aber schwerlich gethan haben, wenn es sich mit seiner persönlichen Ueberzeugung und den Apostelbeschlüssen so verhielt, wie man nach unserer Schrift glauben muss.

image
not
available

Zweitens: die Uebereinkunft zwischen Paulus und den jerusalemitischen Häuptern beschränkte sich darauf, sich gegenseitig in ihrem Wirkungskreise gewähren zu lassen, Paulus wollte jenen in ihre Behandlung der gemeinsamen Sache innerhalb des judenchristlichen Kreises nichts einreden, ebensowenig aber sollten auch sie in seine Wirksamkeit unter den Heiden sich einmischen; eine principielle Einigung zwischen beiden Theilen fand nicht statt. Drittens: jene Uebereinkunft wurde an keine weitere Bedingung geknüpft, als an die, dass sich Paulus der jerusalemitischen Armen annehmen möchte. In allen drei Punkten ist die paulinische Darstellung mit derjenigen der Apostelgeschichte unvereinbar. Oder sollte es, den ersten betreffend, kein dem Heidenapostel unerträglicher Zusatz zu seiner Lehre, kein προςανατίθεσθαι gewesen sein, wenn ihm zugemuthet wurde, Gesetz und Beschneidung, deren unbedingte Abschaffung er auf jeder Seite seiner Briefe auf's Nachdrücklichste einschärft, in fortdauernder verpflichtender Geltung für die Judenchristen anzuerkennen, und selbst den Heiden Beschränkungen auferlegen zu lassen, von denen er selbst sie freisprach? denn dass Beides nach unserer Darstellung der Fall war, wird sogleich noch des Näheren gezeigt werden. Wie können ferner, was die dritte der angeführten Bestimmungen anbelangt, von Paulus die milden Beisteuern für die einzige ihm gemachte Bedingung erklärt werden, wenn ausser dieser, von der Apostelgeschichte merkwürdiger Weise nicht berührten, auch noch alle in dem Aposteldekret aufgezählten Bedingungen aufgestellt wurden? Etwa weil ihm selbst weiter nichts, als einige Sorge für die Armen, als Pflicht auferlegt wurde, weil die in der Apostelgeschichte aufgeführten Satzungen nicht den Apostel selbst, sondern die heidenchristlichen Gemeinden betrafen? (Lechler S. 258.) Dem Apostel wurde doch die Pflicht auferlegt, sich in seiner Missionsthätigkeit an eben diese Satzungen zu halten, und nach c. 16, 4 kam er eben dieser Pflicht nach; wie er sie dann aber in der Stelle des Galaterbriefs unerwähnt lassen konnte, ist nicht abzusehen, und Lechler's Behauptung: „Paulus beweise hier, dass gerade die ältern Apostel seine apostolische Wirksamkeit, so wie sie war, anerkannt haben, er erwähne zu diesem Zweck blos dasjenige, was seine persönlichen Rechte und Pflichten betraf" — diese Behauptung erscheint in der Anwendung, welche hier von ihr gemacht wird, durchaus verfehlt. Gerade wenn es sich um die Anerkennung von Paulus apostolischer Wirksamkeit

Ebenso bestimmt, wie die Erzählung des Galaterbriefs, zeugen auch alle sonstigen geschichtlichen Spuren gegen die Angaben der Apostelgeschichte über die Beschlüsse, die auf dem sog. Apostelconcil gefasst sein sollen.

Die Hauptstreitfrage über Gesetz und Beschneidung wird hier dahin erledigt, dass die Heidenchristen von beiden befreit, die Judenchristen fortwährend daran gebunden sein sollen. Zwar wird in dem Schreiben der jerusalemitischen Gemeinde V. 23 ff. der letztere Punkt nicht ausdrücklich berührt, eben weil dieses Schreiben nur an die Heidenchristen gerichtet ist. Beweist aber schon der letztere Umstand, dass die Befreiung vom Gesetz nur ihnen gelten soll, so erhellt eben dieses noch deutlicher aus der Rede des Jakobus; eine ganz authentische Erklärung giebt endlich unser 21stes Kapitel V. 20 ff., wenn hier dem Paulus von den Jerusalemiten gerathen wird, sich bei der Lösung eines Gelübdes zu betheiligen, um durch diese Handlung zu zeigen, dass auch er das Gesetz halte, und die Beschuldigung zu widerlegen, als ob er *ἀποστασίαν διδάσκει ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, λέγων, μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα, μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν*, und um über die Beziehung dieser Aeusserung zu unserer Darstellung keinen Zweifel übrig zu lassen, wird beigefügt: *περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν, κρίναντες μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτούς* u. s. w. Nach einer so bestimmten Erklärung steht es ausser aller Frage, dass unsere Schrift die Beschlüsse ihres 15ten Kapitels nur in dem oben angegebenen Sinn gefasst wissen will. Hätte aber Paulus Beschlüsse, welche diesen Sinn hatten, gutheissen, hätte er sie als maassgebend für sein apostolisches Wirken anerkennen und den von ihm gestifteten Gemeinden zur Befolgung übergeben können? er, welcher die absolute Unvereinbarkeit des Judenthums mit dem Christenthum, des Gesetzes mit dem Evangelium, der Beschneidung mit dem Glauben an Christus einzuschärfen nicht müde wird[1])? Diess ist schlechterdings unmöglich: ein Vertrag, wie ihn die Apg. darstellt, kann zwischen Paulus und dem Judenchristenthum niemals abgeschlossen worden sein.

Nach unserer Darstellung freilich wäre Paulus nicht einmal dabei stehen geblieben. Als er auf seiner zweiten Bekehrungs-

---

[1]) Man vgl. hierüber auch was tiefer unten über c. 21, 14 ff. bemerkt werden wird

image
not
available

Judenchrist zu betrachten gewesen wäre, was er doch nicht war? „Siehe", sagt Paulus Gal. 5, 2, „ich sage Euch, wenn Ihr Euch beschneiden lasset, ist Euch Christus nichts nütze. Ich bezeuge Jedem, der sich beschneiden lässt, dass er verpflichtet ist, das ganze Gesetz zu erfüllen. Ihr habt keinen Theil mehr an Christus, wenn Ihr Eure Rechtfertigung im Gesetz sucht, Ihr seid aus der Gnade herausgefallen"; und eben dieser Paulus sollte den Timotheus veranlasst haben, durch die Beschneidung das Joch des Gesetzes auf sich zu nehmen, seinen Antheil an Christus und an der Gnade verloren zu geben? Kann man sich in einem solchen Falle, wo das ganze Princip des Apostels, das ganze Seelenheil seines Schülers auf dem Spiel stand, bei der Annahme einer „Condescendenz" beruhigen, welche die mit Titus gemachte Erfahrung dem Paulus angerathen haben möge?[1] Ein solches Rohr war Paulus doch sonst nicht, am Wenigsten eines, das von einem so leichten Lüftchen bewegt wird. 1 Kor. 9, 20, worauf Neander verweist, ist offenbar nur von einer solchen Anbequemung die Rede, die keine Verläugnung wesentlicher Grundsätze in sich schliesst. Oder wollen wir mit Neander[2] sagen: „da bei Timoth. die Beschneidung durch die Abstammung motivirt worden sei, so habe diese Anbequemung zu keiner solchen dogmatischen Consequenz berechtigen können, wie es mit der Beschneidung eines Heiden der Fall gewesen wäre?" Dass das Da unrichtig ist, wurde vorhin schon gezeigt, und wie es mit dem So steht, wird aus der Stelle des Galaterbriefs erhellen, die zwischen jüdischer und heidnischer Abstammung nicht unterscheidet, sondern *παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ* **das Urtheil spricht. Diesem Urtheil aber mit der Ausflucht[3] entschlüpfen zu wollen, „dass der Apostel hier nicht rede**

---

[1]) Schneckenburger a. a. O. Ebenso Neander S. 291.

[2]) A. a. O. S. 290 gegen Baur S. 129.

[3]) Neander S. 372. Zwar wird hier in der 4. Ausg. die Beschneidung des Timoth. nicht mehr erwähnt, dass sich aber Neander's Bemerkung auf eben diese beziehe, zeigt ihre ausdrückliche Anführung 3. A. S. 308. — Ebenso hilft sich Lechler S. 263: bei der Beschneidung des Timotheus habe es sich nicht um die Nothwendigkeit für das Heil, sondern um die Zweckmässigkeit und menschliche Rücksicht gehandelt. Als ob Paulus aus menschlicher Rücksicht das hätte zweckmässig finden können, was er für ein absolutes Hinderniss des Heils erklärt. — Wieseler, S. 194 will gar aus Gal. 2, 3 ff. darthun, dass sich Paulus unbeschadet seiner Grundsätze nicht blos zur Beschneidung des Timotheus, sondern selbst zu der des Titus verstehen konnte. Er supplirt nämlich mit Andern zu den Worten *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους*: „wegen der ψευδ aber habe ich

image
not
available

Reinen ist, oder dass er durch denselben anderen, schwächeren Christen Anstoss geben würde; hievon abgesehen aber erklärt er jenen Genuss für erlaubt, und die entgegengesetzte Ansicht für ein Vorurtheil, über welches die wahre Einsicht in das Wesen des Christenthums, die γνῶσις, den Christen erheben soll. Diess ist offenbar ein ganz anderer Standpunkt, als der in den jerusalemitischen Beschlüssen ausgesprochene, und auch das Zugeständniss des Apostels an die Glaubensschwachen kann man nicht dazu benützen, seine Einstimmung in jene Beschlüsse zu rechtfertigen, denn jenes Zugeständniss besagt eben nur, dass sich der Christ um Anderer willen des fraglichen Genusses enthalten solle, wogegen er die Forderung, ihn an und für sich für unerlaubt zu erklären, das eigene Gewissen dadurch beschweren zu lassen, ausdrücklich zurückweist, und seine Leser auffordert, überall, wo sich ihnen nicht die Rücksichtnahme auf Andere als nothwendig aufdrängt, ihrer vorurtheilsfreieren Einsicht gemäss zu handeln [1]. Hier dagegen wird die Enthaltung von den εἰδωλόθυτα schlechthin geboten (vgl. auch noch c. 21, 25), sie wird als ein ἐπάναγκες, eines der unerlässlichen Stücke bezeichnet, von deren Beobachtung das Seelenheil der Heidenchristen, ihr εὖ πράττειν, abhänge [2]. Nur eine leere Ausflucht ist es, dass diese Nothwendigkeit eine blos bedingte sein solle, bedingt nämlich durch die Zeitverhältnisse, mit deren Aufhören ihre Gültigkeit von selbst erloschen sei (Meyer z. V. 20). Von einer solchen Bedingung

---

[1]) 1 Kor. 10, 25 ff. Πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν.. Εἰ δέ τις ὑμᾶς καλεῖ τῶν ἀπίστων καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν. Ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ· τοῦτο εἰδωλόθυτόν ἐστι, μὴ ἐσθίετε δι' ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα καὶ τὴν συνείδησιν. Συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου· ἱνατί γὰρ ἡ ἐμὴ ἐλευθερία κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως. Gerade die Hauptsache in dieser paulinischen Erörterung, ihren principiellen Charakter, lässt Ritschl ausser Acht, wenn er behauptet (Entst. d. altkath. Kirche 114 ff.), Paulus sei mit dem Aposteldekret im Resultat einig, denn dieses verlangt die Enthaltung vom Götzenopferfleisch unbedingt, Paulus nur für den Fall, wenn man Anderen dadurch Anstoss gebe, im Uebrigen erklärt er seinen Genuss ausdrücklich für erlaubt.

[2]) Sprachwidrig erklären de Wette und Meyer mit vielen Andern das εὖ πράξετε: „ihr werdet wohl thun, nämlich zur Erhaltung der Einheit und des Friedens in der christlichen Gemeinschaft." Da müsste nothwendig εὖ ποιεῖν stehen, wie eben die Stellen, auf welche sich de Wette beruft, Apg. 10, 33. 3 Joh. 6 zeigen.

image
not
available

weder billigen, noch verbreiten, welches eben das von ihm Erlaubte unbedingt verbot, er konnte diess um so weniger, da es sich hier, nach dem eben Angeführten, keineswegs um ein blos untergeordnetes Zugeständniss, sondern um eine für jene Zeit sehr wichtige Principienfrage handelte; denn so gewiss das Götzenopferfleischessen selbst, für sich genommen, von Paulus als ein Adiaphoron betrachtet wird, und so nachgiebig er sich aus diesem Grunde zeigt, wenn es nur darauf ankam, sich im einzelnen Fall des Genusses zu enthalten, so wenig konnte er doch zugeben, dass aus Gelegenheit dieses Punktes der von ihm behauptete Grundsatz der christlichen Freiheit verworfen, dass eine Enthaltung, die er nur aus Rücksicht auf Andere verlangte, unbedingt und schlechthin vorgeschrieben wurde. Hätte er es aber einmal zugegeben, so lässt sich erwarten, dass er dann nicht dem feierlichen, zu Jerusalem abgeschlossenen Vertrag entgegengehandelt, und seine Korinthier selbst zum Ungehorsam gegen die gleichen Beschlüsse angeleitet haben würde, die er wenige Jahre zuvor den syrischen, cilicischen und lykaonischen Gemeinden zur Nachachtung mitgetheilt hatte. Neander sucht sein Verfahren durch die Bemerkung zu rechtfertigen: „da jene Beschlüsse auf einem gegenseitigen Vergleiche beruhten, so habe, wenn die Judenchristen die Bedingung nicht erfüllten, und sie die Unbeschnittenen nicht als ihre Brüder anerkennen wollten, auch von der anderen Seite die verpflichtende Kraft für die Heidenchristen wegfallen müssen" (S. 423). Aber wer waren denn die, welche den Vergleich nicht erfüllten? Die Apostel, mit denen ihn Paulus geschlossen hatte? Dagegen verwahrt sich Neander nicht blos sonst allenthalben, sondern auch a. a. O. giebt er wegen c. 21, 25 zu, dass von den Aposteln in Palästina das Ansehen der Aposteldekrete immer festgehalten worden sei. Dann war aber Paulus auch nicht berechtigt, den Vergleich einseitig aufzuheben, und wenn wir ihn nichtsdestoweniger in einer Weise handeln sehen, die jenem voraussetzlichen Vergleich widerstreitet, so werden wir daraus nur folgern können, nicht dass er ihn gebrochen, sondern dass er ihn gar nicht geschlossen hat.

Wenn bei der Verordnung des Apostelconcils über das Götzenopferfleischessen ihr Widerspruch mit der von Paulus gebilligten Handlungsweise bedenklich war, so ist es bei einer andern von den apostolischen Verordnungen ihre anscheinend allzugrosse Uebereinstimmung: die Enthaltung von der πορνεία versteht sich für alle

image
not
available

im Schwang gehenden wirklichen Unzucht, denn theils kann man sich kaum denken, dass die Heidenchristen in Masse den Anforderungen des Christenthums so auffallend untreu geworden sein sollten, theils weist auch die Zusammenstellung der πορνεία mit dem Götzenopferfleischessen u. s. f. darauf hin, jene gleichfalls auf eine in sittlicher Beziehung ohne Zweifel ebenso unverfängliche Abweichung von der jüdischen Sitte damaliger Zeit zu beziehen, mag nun diese mit Schwegler[1]) in der Deuterogamie, oder wahrscheinlicher mit Baur (S. 142 ff.) und Ritschl[2]) überhaupt in der Eingehung ehlicher Verbindungen gesucht werden, welche auf judenchristlichem Standpunkt unerlaubt schienen. Dass für einen solchen speciellen Zug der allgemeine Name πορνεία gebraucht wurde, könnte nicht befremden; ähnliche Verallgemeinerungen liegen im Geist der Partheipolemik[3]); eine andere Frage aber ist es, ob auch Paulus diese Auffassung und Darstellung einer für sich genommen allem Anscheine nach unverfänglichen, nur vom jüdischen Standpunkt aus anstössigen Sitte gebilligt haben würde.

Neben dem Inhalt der apostolischen Beschlüsse muss auch die Darstellung derselben in dem Sendschreiben V. 23 ff. kurz berührt werden. Man pflegt dieses Schreiben um seiner Einfachheit und seines urkundlichen Charakters willen zu rühmen, und in diesen Eigenschaften eine Bürgschaft seiner Authentie zu finden[4]). Dieser Schluss ist nun freilich sehr unsicher; warum hätte nicht auch ein Späterer den Ton eines apostolischen Schreibens treffen können? Indessen findet sich in dem vorliegenden, auch abgesehen von seinem Hauptinhalt, noch Einiges, was seine wörtliche Authentie verdächtig macht. In einer so ganz einfachen, von aller Absicht und Berechnung entfernten Urkunde, dergleichen wir angeblich hier haben, hätte V. 26 schwerlich Raum gefunden. Wozu soll auch diese Empfehlung des Paulus und Barnabas dienen, die mit der magern Haltung des übrigen Schreibens nur um so auffallender absticht? Die Empfänger desselben bedurften einer

---

[1]) Nachapost. Zeitalter I, 127.

[2]) Entst. d. altkath. Kirche 119 f.

[3]) So ist z. B. in den Verhandlungen des Mittelalters über den Cölibat *fornicatio* ohne weiteren Beisatz die stehende Bezeichnung der Priesterehe bei ihren Gegnern.

[4]) So Neander S. 223, Anm. 1. Meyer z. 15, 23.

image
not
available

sam.[1]) Ständen diese Anzeigen allein, so würden wir ihnen kein grosses Gewicht beilegen, in Verbindung mit allen übrigen Beweisen dienen auch sie dazu, den Mangel an Urkundlichkeit in unserem Bericht anschaulich zu machen.

Aus den vorstehenden Erörterungen ergiebt sich, dass die Erzählung vom Apostelconvent durchaus nicht für rein geschichtlich gelten kann. Etwas Thatsächliches liegt ihr allerdings zu Grunde, aber dieses Thatsächliche sind nur die im Galaterbrief erzählten Vorgänge, was dagegen darüber hinausgeht, steht theils mit den urkundlichen Angaben des Paulus, theils mit den sonstigen Ergebnissen der beglaubigten Geschichte im Widerspruch. Die officielle Sendung des Paulus durch die antiochenische Gemeinde, die Stellung, welche er in der Apostelgeschichte zu den Uraposteln einnimmt, die Berathung seiner Angelegenheit in förmlicher Gemeindeversammlung, die Reden, welche bei diesem Anlass dem Petrus und Jakobus, dem Paulus und Barnabas in den Mund gelegt werden, die Beschlüsse der Versammlung und ihre Verkündigung durch ein apostolisches Sendschreiben, das Verfahren, welches demgemäss Paulus in der Sache des Timotheus befolgt haben soll, alle diese Züge konnten wir nur für ungeschichtlich erklären. Nicht einmal Ritschl's Annahme[2]) ist zulässig, dass zwar die Verhandlungen des 15ten Kapitels, und namentlich die Reden des Petrus und Jakobus, unhistorisch, das Aposteldekret dagegen, oder wenigstens der Kern desselben, V. 28 f., ächt sei. Ritschl stützt diese Annahme auf die Bemerkung: der Verfasser begründe jenes Dekret auf paulinische Grundsätze (V. 7 ff. 14 ff.), die in Wahrheit über die Schranken desselben hinaus und zur völligen Befreiung der Heidenchristen, auch von den Proselytengesetzen des Aposteldekrets, geführt hätten; wenn er daher die Reden des Petrus und Jakobus selbst componirt habe, so müsse er das Dekret schon vorgefunden haben. Allein unser Verfasser macht dem Judaismus die Zugeständnisse, welche das Aposteldekret allerdings enthält, nur desshalb, um die weitergreifende Forderung einer Beschneidung der Heidenchristen damit abzulehnen, für ihn liegt der Kern des Aposteldekrets nicht in den Proselytengesetzen des 29sten, sondern in dem μηδὲν πλέον des 28sten Verses. Mag er daher

[1]) Schwanbeck die Quellen d. Apg. S. 262 meint freilich, der Prolog sei durch Nachahmung des apostolischen Sendschreibens entstanden!

[2]) Entst. d. altkath. Kirche 120 f.

image
not
available

handelt. Nur aus Lykaonien wird das bereits Besprochene, die Beschneidung des Timotheus und die Verkündigung der jerusalemischen Beschlüsse, berichtet, die Reise durch Phrygien und Galatien ist mit einem blossen *διελθόντες τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν* (16, 6) registrirt, und über Vorderkleinasien wird bemerkt, dass der heilige Geist den Paulus und Silas verhindert habe, das Evangelium hier zu verkündigen.[1] Die letztere Angabe hat nichts Unglaubliches; auf den Mittelpunkt der Heidenwelt in Europa gerichtet, mochte sich Paulus in Kleinasien vorerst nicht verweilen wollen, und das, was ihm sein innerer Takt hierüber sagte, als Stimme des Geistes empfinden. Mehr lässt sich nicht sagen, da uns die Briefe des Apostels kein Datum zur Vergleichung an die Hand geben. Dagegen wird aus eben diesen Briefen und Apg. 18, 23 sehr wahrscheinlich, dass es die hier so ganz beiläufig erwähnte Reise war, auf der Paulus die galatischen Gemeinden stiftete, sofern wir weder dort noch hier einer Spur von einer andern Reise begegnen, auf der diess hätte geschehen können, oder für eine solche auch nur Raum finden.[2] Sehr auffallend ist dann aber, dass diese nicht unwichtige Gemeindestiftung an unserer Stelle so gänzlich ignorirt wird, während sie doch dem Verfasser, eben nach c. 18, 23, unmöglich unbekannt sein konnte. Wir werden später nach den Gründen dieser Erscheinung fragen müssen, hier hatten wir nur sie selbst festzustellen.

---

[1]) 16, 6: *Διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἐλθόντες κατὰ τὴν Μυσίαν ἐπείραζον κατὰ τὴν Βιθυνίαν πορεύεσθαι.* Meyer erklärt hier: „Nachdem sie aber durch Phrygien und Galatien durchgekommen waren, behindert vom heiligen Geist, . . . versuchten sie" u. s. w., so dass also Phrygien und Galatien mit zu *Ἀσία* gerechnet wären, und das Verbot, zu predigen, sich auch auf jene bezogen hätte. Allein theils versteht die Apostelgeschichte (nach Wieseler's Nachweisung, Chronologie der Apostelgeschichte S. 31 ff.) unter *Ἀσία* nur die Landschaften Mysien, Lydien und Karien, theils scheint auch die von Meyer angenommene Construction weniger einfach, als diejenige, welche das *κωλυθέντες* u. s. f. zu dem folgenden *ἐπείραζον* zieht.

[2]) Denn die Annahme von Mynster, Paulus u. A., die auch Thiersch (d. Kirche im ap. Zeit. 124) wiederholt hat, dass die galatischen Gemeinden nichts anderes seien, als die von Paulus auf seiner ersten Missionsreise gestifteten Kirchen zu Iconium, Lystra und Derbe ist mit Apg. 16, 1. 6. 14, 6 unvereinbar. Mögen auch diese Städte seit dem Tode des galatischen Amyntas zur galatischen Provinz gehört haben, die Apg. folgt nach den angeführten Stellen nicht der politischen, sondern der herkömmlichen ethnographischen Eintheilung. M. s. Wieseler Chronol. d. ap. Zeit. 281 f. Hilgenfeld Galaterbr. 20.

image
not
available

supranaturalistischen Voraussetzungen nicht theilt, könnte immerhin annehmen, die Sklavin sei eine Geisteskranke gewesen, deren Zustand von ihrem oder ihren Herren (der Plural V. 19 ist allerdings auffallend) für gewinnsüchtige Zwecke ausgebeutet wurde, ihre im 17ten Vers berichteten Aeusserungen seien durch das, was sie über die Fremden gehört hatte, veranlasst, Paulus habe im Glauben an ihre Besessenheit dem bösen Geist auszufahren geboten, und der Eindruck seiner Worte und seiner Persönlichkeit habe auf natürlich psychologischem Weg eine augenblickliche oder länger anhaltende Beschwichtigung der Kranken, in der Vorstellungsweise der Zeit ein Ausfahren des Dämon, bewirkt. Dass ähnliche Erfolge im Zusammenhang mit der apostolischen Thätigkeit des Paulus vorkamen, werden wir schon wegen 2 Kor. 12, 12 glauben müssen. Für erwiesen wird sich aber freilich diese Auffassung der Sache nicht ausgeben dürfen; denn wenn einmal die Erzählung in der wunderbaren Gestalt, in welcher sie vorliegt, undenkbar ist, so ist immerhin ebenso möglich, dass ihr gar keine, als dass ihr eine natürlich erklärbare Thatsache zu Grunde liegt, und der sonstige schriftstellerische Charakter unsers Verfassers ist nicht geeignet, zu Gunsten der letztern Annahme ein Gewicht in die Wagschaale zu legen.

Weit entschiedener werden wir aber allerdings die Geschichtlichkeit des weiteren Berichts, V. 19—40, in Anspruch nehmen müssen. Die Herren der Sklavin, wird hier erzählt, über die Schmälerung ihres Gewinnes erzürnt, führten den Paulus und Silas vor die Prätoren (die Duumvirn), und da sich auch das Volk gegen sie erhob, liessen diese sie geisseln und in's Gefängniss werfen; um Mitternacht jedoch erfolgte auf das laute Gebet der beiden Gefangenen ein Erdbeben, alle Thüren des Gefängnisses sprangen auf, und allen Gefangenen fielen ihre Fesseln ab; dieses Ereigniss, verbunden mit dem Benehmen und den Worten der Apostel, machte auf den Gefängnisswärter einen solchen Eindruck, dass er sie nicht allein in sein Haus führte und bewirthete, sondern dass er sich auch mit allen seinen Angehörigen taufen liess; am andern Morgen wollten auch die Prätoren sie frei lassen, Paulus jedoch auf sein römisches Bürgerrecht gestützt, nahm diess nicht eher an, als bis jene selbst sie aus dem Gefängniss geführt und ihnen dadurch eine feierliche Ehrenerklärung gethan hatten.

Man braucht in der That nicht auf dem Standpunkt zu stehen, auf welchem nicht blos von einer durch Gebet vermittelten Wir-

image
not
available

Die Prätoren lassen diese, wie es scheint unverhört, geisseln und in's Gefängniss werfen. Mochte nun auch ein so brutales Verfahren gegen Nichtrömer bisweilen vorkommen, so konnte es sich doch kaum eine Obrigkeit gegen römische Bürger, wie Paulus und Silas, erlauben, und wenigstens die philippi'schen Duumvirn würden es sich nach V. 30 nicht erlaubt haben, wenn sie die Angeklagten als Römer gekannt hätten. Aber warum kannten sie sie nicht als solche? Sollten es wohl diese unterlassen haben, sich auf ihr römisches Bürgerrecht zu berufen? Das wäre entweder eine Unbehülflichkeit, wie sie dem Paulus und Silas nicht zuzutrauen ist, oder ein absichtliches Aufsuchen des Leidens, das ebensowenig in dem Charakter des Apostels liegt. [1] Oder war, nach der gewöhnlichen Annahme, das Verfahren gegen sie so tumultuarisch, dass selbst das einfache Ῥωμαῖός εἰμι von der Obrigkeit nicht gehört wurde? Da nach V. 20 ein förmliches Gerichtsverfahren eröffnet wurde, und da von einer Volksjustiz gegen die Angeklagten nichts gesagt wird, so ist diess kaum anzunehmen. Beruft sich aber Neander S. 305 auf das τρὶς ἐῤῥαβδίσθην 2 Kor. 11, 25, so wäre darauf zu erwidern, dass wir die näheren Umstände dieser dreimaligen Geisselung nicht kennen. Im Zusammenhang unserer Erzählung bleibt die körperliche Züchtigung unerklärlich, wofern man nicht das römische Bürgerrecht des Paulus und Silas überhaupt in Frage stellen will, eine Möglichkeit, auf die wir allerdings noch zurückkommen müssen. Wozu ferner unter den gegebenen Umständen der Befehl (V. 23), den Paulus und Silas besonders scharf zu bewachen? Für den Zweck unserer Erzählung hat dieser Befehl freilich seine gute Bedeutung: je strenger die Bewachung, um so grösser ist das Wunder der Rettung; war ein Petrus nach c. 12, 6 ff. von dem Engel aus der Mitte der zwei Soldaten, an die er gefesselt war, und durch zwei Wachen durch entführt worden, so musste wohl auch dem Paulus die Flucht aus ebenso schwer zu lösenden Banden (V. 24), und aus einer ἐσωτέρα φυλακῇ möglich gemacht werden; was aber die Duumvirn dazu veranlasst haben sollte, kann man sich nicht denken. Für besonders gefährliche Verbrecher können sie die zwei Juden, welche keines andern Vergehens, als der Proselytenmacherei, angeklagt waren, nicht gehalten haben, sonst würden sie

[1]) Baumgarten freilich, S. 225, weiss ein solches Benehmen mit vieler Salbung zu empfehlen.

image
not
available

deutende Bestätigung durch den Umstand, dass er nach seiner Verhaftung zu Jerusalem nicht in Judäa abgeurtheilt, sondern nach Rom abgeführt wurde, da wir uns hiefür ausser der Appellation, die nur einem römischen Bürger zustand, keinen genügenden Grund denken können, und wenn dem theils die Fesselung des Apostels, auch nachdem er sich schon als römischer Bürger zu erkennen gegeben hat (Apg. 22, 30. 26, 29), theils die Angabe des zweiten Korintherbriefs über eine dreimalige, allem Anscheine nach von römischen Obrigkeiten verhängte,[1]) körperliche Züchtigung im Wege zu stehen scheint, so müssen wir uns am Ende, so lange der angeführte Grund nicht beseitigt ist, hinsichtlich des ersten Umstands bei der Annahme einer Ungenauigkeit in der Darstellung der Apostelgeschichte, hinsichtlich des zweiten dabei beruhigen, dass uns das Nähere über jene dreimalige Verletzung der römischen Vorrechte nicht bekannt ist. Nun soll aber nach V. 37 nicht blos Paulus, sondern auch Silvanus, römischer Bürger gewesen sein. Diess ist sehr auffallend. „Josephus und Philo, bemerkt Schneckenburger,[2]) die sorgfältig alle ihrem Volk und Einzelnen ihres Volks von Seiten der Römer erwiesenen Gunstbezeugungen aufzählen, führen keine anderen Beispiele vom Genuss der römischen Civität durch Juden an, als den Antipater, den Stammvater der Herodesfamilie (Jos. Ant. XIV, 15), den Josephus selbst (vita p. 1031), und die zu Rom lebenden, von Kriegsgefangenen abstammenden Juden (Philo leg. ad Caj. ed. Francf. 1014). Wenn Josephus sichtbar seine Aufnahme als eine auffallende Ehrenbezeugung schildert, so liegt darin wohl indirekt die Anzeige von der Seltenheit des Falls, dass ein Jude zu der Ehre gelangte, was auch bei der bekannten Stimmung gegen die Juden zum Voraus wahrscheinlich sein muss.“ Nun findet sich allerdings bei Josephus Ant. XIV, 13—19 ein Dekret des Consuls L. Lentulus, wodurch die Juden, die römische Bürger sind, mit Rücksicht auf ihre Religion vom Kriegsdienst befreit werden, und ein zweites des L. Antonius, wodurch römischen Bürgern jüdischer Nationalität die Erlaubniss zur Erbauung einer Synagoge ertheilt wird, und B. J. II, 14, 9 kommen sogar Juden vor, die römische Ritter sind.[3]) Scheint diess aber auch zu beweisen, dass

---

[1]) M. s. d. Commentare zu 2 Kor. 11, 25.

[2]) Zweck d. Apg. 243.

[3]) M. s. Wieseler Chronol. d. ap. Zeit. 62.

image
not
available

die Voraussetzung zu retten ist, dass sich die ausserordentlichsten Vorfälle so, wie hier, gehäuft haben.

Alles zusammengenommen enthält unsere Erzählung eine Kette von Unwahrscheinlichkeiten, aus der es kaum möglich scheint, auch nur vermuthungsweise eine geschichtliche Grundlage herauszufinden. Dass Paulus in Philippi Misshandlungen ausgesetzt war, sagt auch der erste Thessalonicherbrief 2, 2. Damit erfahren wir jedoch nichts Näheres über den Hergang bei diesen Misshandlungen, und es fragt sich, woher der Verfasser unserer Erzählung seine Angaben geschöpft, ob er nicht am Ende eben aus der Stelle des Thessalonicherbriefs, nach der Analogie anderer Verfolgungsgeschichten, namentlich der schon erwähnten petrinischen (Apg. 12), seinen Bericht herausgesponnen hat. [1]) Ein weiteres Datum zur Ausmittlung des geschichtlichen Thatbestands könnte man in unserer Erzählung selbst suchen. Da nämlich in dieser, wie in der petrinischen c. 5, 17 ff., zwei Ursachen für die Befreiung des Apostels verschmolzen sind, eine übernatürliche, die aber für seine wirkliche Befreiung entbehrlich ist (das Erdbeben), und eine natürliche (der Befehl der Duumvirn), so könnte man vermuthen, nur die letztere sei geschichtlich, die erste dagegen sei blos desshalb eingeschoben, um auch bei dieser Gelegenheit den Paulus einer wunderbaren göttlichen Hülfe nicht entbehren zu lassen. Allein wie wir bei c. 5 nicht blos die übermenschliche Hülfleistung des Engels verdächtig finden mussten, sondern auch die menschliche Gamaliel's, so wussten wir uns im vorliegenden Fall das Benehmen der Duumvirn V. 35 ff. nicht viel leichter zu erklären, als das vorher berichtete Wunder, und gerade wenn wir dieses entfernen, wird jenes nur um so unerklärlicher. Auch dieser Weg zur Ausmittlung des Thatbestands ist uns daher abgeschnitten, und so müssen wir es, wie in so manchen Fällen, dahingestellt sein lassen, ob etwas und wie viel Thatsächliches unserer Erzählung zu Grunde liegt.

Nach den Vorfällen in Philippi zieht zunächst das Auftreten des Apostels in Athen unsere Aufmerksamkeit auf sich; was über seine vorangehenden Erfahrungen in Thessalonich und Beröa erzählt wird, zeigt keine bestimmten Merkmale zur Beurtheilung

---

[1]) Umgekehrt glaubt Baur, Paulus S. 483, 1 Thessal. 2, 2 stamme aus der Apostelgeschichte. Andere Gründe machen es mir jedoch wahrscheinlich, dass die Thessalonicherbriefe älter sind, als die Apostelgeschichte.

image
not
available

dem neugierigen Haufen, um den Paulus zu hören, benützt worden; allein der Umstand, dass sich unter den wenigen von diesem Bekehrten ein Areopagite befindet, weist nach Baur's richtiger Bemerkung auf eine wirkliche Versammlung des Areopag hin, und eben hierauf werden auch die Worte V. 19: *ἐπιλαβόμενοι αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον*, verbunden mit V. 22: *σταθεὶς δὲ ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου* Jeden zunächst führen: Paulus wird als *ξένων δαιμονίων καταγγελεὺς* (V. 18) ergriffen, auf den Areopag geführt, und hier, mitten im Areopagus, spricht er — wie könnte diess der Leser anders verstehen, als davon, dass er sich vor dem Areopag, als derjenigen Behörde zu verantworten gehabt habe, welche die bestehenden Gesetze, namentlich die Religionsgesetze, gegen Neuerungen zu schützen hatte? Erinnert doch auch der *καταγγελεὺς ξένων δαιμονίων* selbst im Ausdruck an die Anklage gegen Sokrates: *ἀδικεῖ . . ἕτερα καινὰ δαιμόνια εἰςφέρων* (Xen. Mem. I, 1), und die Abführung des Paulus auf den Areopag an die Abführung des Stephanus vor das Synedrium.[1]) Der Unterschied ist nur, dass Alles weit harmloser hergeht, dass Paulus nicht verklagt, sondern blos befragt wird. Geschichtlich könnte aber dieser Zug, nach dem ganzen Charakter der hier erzählten Verhandlung, nicht sein, denn eine Gerichtssitzung kann nicht so ausgehen, wie die vorliegende V. 32; mag man nun mit Baur annehmen, dass die Sage von der Bekehrung eines Areopagiten Dionysius unsern Verfasser veranlasst habe, den Auftritt in den Areopag zu verlegen, oder mag dieses nur desshalb geschehen sein, um dem Paulus eine möglichst feierliche Gelegenheit zur Auseinandersetzung seiner Lehre zu verschaffen, und den Reden vor dem jüdischen Synedrium auch eine vor dem ehrwürdigsten griechischen Gerichtshof gegenüberzustellen, oder mag endlich noch ein weiteres Interesse dabei in's Spiel kommen, das sich uns vielleicht später entdecken wird.

Was die Rede des Apostels betrifft, so fragt es sich vor Allem, wodurch uns ihre Urkundlichkeit verbürgt ist. Lässt sich nun auf diese Frage nur antworten, dass unser Verfasser seinen Helden auch sonst nicht selten Worte in den Mund legt, die sie

---

[1]) M. vgl. mit V. 18 f.: *τινὲς δὲ τῶν Ἐπικουρείων* u. s. w. *συνέβαλλον αὐτῷ . . . ἐπιλαβόμενοί τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον*, c. 6, 9. 12: *ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων* u. s. w. *καὶ ἐπιστάντες συνήρπασαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον εἰς τὸ συνέδριον.*

image
not
available

von Menschen erbaut sind, so sagt Paulus den Athenern dasselbe[1]), die weitere Anwendung auf den Götzendienst natürlich beifügend, wie Stephanus vor seinen jüdischen Zuhörern an der Hand der alttestamentlichen Geschichte die Wohlthaten schildert, welche Gott dem israelitischen Volk erwiesen hat, so schildert Paulus vor einer heidnischen Zuhörerschaft, auf die Ideen und Aussprüche der griechischen Philosophen hinweisend, die Wohlthaten, die er allen Völkern erzeigt und erzeigt hat, indem er zugleich die bisherige Verkennung dieser Wohlthaten ähnlich, wie in der lystrensischen Rede c. 14, 16, und wie in einem andern Fall Petrus c. 3, 17, mit der von Gott zugelassenen Unwissenheit entschuldigt, wie endlich Stephanus durch die unerwartete Heftigkeit seiner Schlussworte den Sturm gegen sich hervorruft, so nimmt auch die Rede des Paulus V. 31 mit einemmal eine Wendung, die seine sofortige Unterbrechung veranlasst.[2]) Bei einem solchen Verhältniss der beiden Darstellungen kann man sich der Vermuthung nicht erwehren, die zwei Reden und die Vorgänge, von denen sie eingerahmt sind, seien aus einem und demselben Geiste — dem unsers Verfassers — hervorgegangen, der Auftritt in Athen sei nur das Gegenstück zu dem Auftreten des Stephanus in Jerusalem, und die Verschiedenheiten zwischen beiden Scenen, die sich allerdings Jedem aufdringen, seien nur darin begründet, dass die athenische statt des jüdischen auf hellenischem Boden spielt, und statt eines tragischen Ausgangs auf einen gefahrlosen Schluss angelegt ist. Von hier aus auch die ganze Angabe vom Auftreten des Apostels zu Athen für ungeschichtlich zu erklären, haben wir allerdings, so weit wir bis jetzt sind, noch kein Recht; aber sie in Frage zu stellen berechtigt uns der sonstige Charakter unserer Schrift, welcher von der Art ist, dass sich die Kritik im einzelnen Falle nicht dabei beruhigen kann, keine bestimmten Beweise der Ungeschichtlichkeit in Händen zu haben, sondern auch noch positive Gründe für die Geschichtlichkeit ihrer Angaben wenigstens in allen den Fällen fordern muss, wo

---

[1]) C. 7, 48. 50: *ἀλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ . . . οὐχὶ ἡ χείρ μου ἐποίησε ταῦτα πάντα*; c. 17, 24: *ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ . . . οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ.*

[2]) Im Ausdruck erinnert V. 31 an die Worte, welche 10, 42 dem Petrus in den Mund gelegt sind — gleichfalls ein kleines Anzeichen von dem lukanischen Ursprung der Rede. — Noch einiges Weitere s. im letzten Abschnitt unserer dritten Abtheilung.

image
not
available

Person und Lehre Christi stehen geblieben (S. 362), und dieselbe Vorstellung wendet er auch auf Apollos an (S. 378), unbekümmert um das κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου und das ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ κυρίου. Aehnlich meint **Baumgarten** (II, a, 336), Apollos habe in Jesus nur einen Vorläufer des Messias gesehen, wie in Johannes, als ob ein genauer Kenner der Lehre von Jesu heissen könnte, wer selbst mit dem ersten Grundartikel von der Messianität Jesu noch unbekannt ist! Sollte aber doch noch ein Zweifel in uns übrig bleiben, so beseitigt ihn **Neander** mit der Behauptung (S. 361): „von einer an sich nebelhaften, unbestimmten Erscheinung könne man kein in klaren und bestimmten Zügen ausgeprägtes Bild entwerfen.“ Aber diese Bemerkung, auch an sich selbst nur halb wahr, kann in keinem Fall die Zusammenstellung so widersprechender Züge rechtfertigen, wie die genaue Bekanntschaft mit der christlichen Lehre und die Unbekanntschaft mit der christlichen Taufe, die doch unter die ersten Anfangsgründe des Christenthums gehörte, vgl. Ebr. 6, 2. Diese Züge sind in der Wirklichkeit schlechthin unvereinbar; sie können daher nur der Darstellung unseres Schriftstellers, nicht dem objektiven Thatbestand angehören, und die Frage kann nicht sein, wie wir uns die geschichtliche Erscheinung, von welcher dieselben berichtet werden, sondern nur, wie wir diesen Bericht selbst zu erklären haben.[1]) Ueber die weitere Erzählung von den Johannesjüngern ist nach Maassgabe unserer früheren Erörterungen in Betreff des γλώσσαις λαλεῖν zu urtheilen, das natürlich auch hier nicht anders verstanden werden kann, als in dem Sinn, wie es die Apg. nach ihren unzweideutigen Erklärungen c. 2 vgl. mit c. 10, 47. 11, 15 verstanden wissen will. Auffallend ist übrigens, dass die Johannesjünger des 19ten Kapitels noch einmal getauft werden, während bei Apollos davon nichts erwähnt wird.

Dem Bericht über die Johannesjünger folgt c. 19, 11 f. eine Schilderung von der Wunderwirksamkeit des Apostels in Ephesus, welche durch ihren mirakulösen Charakter zu dem Unglaublichsten gehört, was dieser Art im N. T. überliefert ist: es sollen so viele und so grosse Wunder durch Paulus geschehen sein, dass selbst die Schweisstücher und Schürzen, die er getragen hatte, die Kranken und Besessenen, welchen sie aufgelegt wurden, gesund machten. An eine natürliche Erklärung dieses Erfolgs kann nicht

---

[1]) Hievon tiefer unten.

image
not
available

hang, in dem diese Dinge berichtet werden, macht auch sie verdächtig, denn die Erzählung von den jüdischen Exorcisten setzt die Wunderthaten des Paulus theils voraus, theils dient sie ihnen zur Folie, und sie scheint insofern darauf berechnet, den Eindruck der vorangehenden, offenbar ungeschichtlichen Angaben zu verstärken; mit diesem Vorfall setzt aber unsere Schrift V. 18 auch die Verbrennung der Zauberbücher in Verbindung, wenn sie dieselbe als eine Wirkung der Furcht darstellt, die sich in Folge desselben verbreitet hatte. Von diesem Zusammenhang zu abstrahiren, haben wir kein Recht, und können wir auch nicht behaupten, dass die fraglichen Erzählungen nur diesem Zusammenhang ihre Entstehung verdanken, und desshalb unhistorisch sein müssen, so können wir doch ebensowenig bestimmen, wie viel daran geschichtlich ist.

Aus demselben Gesichtspunkt betrachtet Baur (Paulus 191) auch die Erzählung vom Aufstand des Demetrius, 19, 23 ff. Er sieht in derselben ein idealisches Gemälde von der erfolgreichen Wirksamkeit des Apostels, die selbst den weltberühmten Tempel der ephesischen Artemis in Gefahr brachte, zu veröden. Und die Möglichkeit dieser Auffassung werden wir nicht läugnen können, wenn wir den sonstigen Charakter unserer Schrift in Betracht ziehen. Doch sprechen in diesem Fall neben dem Umstand, dass die Erzählung an keiner inneren Unwahrscheinlichkeit leidet, auch mehrere kleine Züge, für deren Erdichtung sich kein Anlass zeigen will (wie V. 29—31. 33), zu ihren Gunsten,[1] und mag auch die lebendige Ausmalung der Scene theilweise dem Verfasser angehören, so scheint doch die Thatsache richtig, dass kurz vor der Abreise des Paulus von Ephesus Unruhen gegen ihn ausbrachen.

5. Die letzte Reise des Paulus nach Jerusalem, seine palästinensische Gefangenschaft.

Schon vor dem Aufstand des Demetrius hatte Paulus beabsichtigt, nach Jerusalem zu reisen, noch vorher aber Macedonien

[1]) Die Angabe 2 Kor. 1, 8 nämlich, welche Wieseler Chronol. d. ap. Zeit. 54 f. auf unsere Erzählung bezieht, kann man für dieselbe so wenig anführen, als das θηριομαχεῖν 1 Kor. 15, 32, da Paulus nach der Apg. in keine persönliche Lebensgefahr kam, wollte man vielmehr in den hier angedeuteten Ereignissen, was allerdings nicht unmöglich wäre, den geschichtlichen Anlass für unsern Bericht finden, so müsste man an dem letztern nicht blos mit Wieseler Genauigkeit und Vollständigkeit, sondern auch die historische Treue vermissen.

image

not

available

zu benützen. Dass dieser Beweggrund unserem Verfasser unbekannt geblieben sein sollte, ist wenigstens in dem Fall, wenn er wirklich ein Begleiter des Apostels war, schlechthin undenkbar; aber auch ein Späterer musste theils durch die Briefe des Paulus, die einem solchen schwerlich fehlten, theils durch den Reisebericht des Augenzeugen, welcher im letzten Theil der Apostelgeschichte benützt zu sein scheint, von dem Sachverhalt unterrichtet sein, und dass es auch unser Verfasser war, wird durch c. 24, 17 sehr wahrscheinlich. Verschweigt er dennoch das eigentliche Motiv der Reise [1]), so muss er dazu seine besonderen Gründe gehabt haben. Welches diese waren, kann erst später untersucht werden; aber dass es nicht eine blosse Lücke der Darstellung, sondern eine wirkliche Aenderung des Thatbestands ist, um die es sich hier handelt, können wir schon jetzt behaupten. Es wird ja nicht blos der wirkliche Grund der Reise verschwiegen, sondern es wird auch statt dessen ein anderer angegeben, welcher nach den eigenen Erklärungen des Apostels unmöglich sein eigentlicher Bestimmungsgrund gewesen sein kann. Noch deutlicher erhellt diess aus dem Umstand, dass unsere Schrift den Paulus schon vor seiner Abreise von Ephesus, selbst noch vor dem Aufstand des Demetrius, die ganz bestimmte Absicht aussprechen lässt, nach Jerusalem zu reisen, während Paulus selbst, 1 Kor. 16, 4, in einem Briefe, der ohne Zweifel um eben diese Zeit verfasst ist [2]), die jerusalemitische Reise noch von dem Erfolg der Kollekte abhängig macht, über den er sich doch erst bei seinem Besuch in Macedonien und Achaia unterrichten konnte. Nach dieser authentischen Erklärung ist es höchst unwahrscheinlich, dass er schon vor dem Aufstand des Demetrius so bestimmt entschlossen war, als unsere Schrift angiebt, und wenn nun diese Angabe mit ihrer ganzen Auffassung der jerusalemitischen Reise unverkennbar zusammenhängt, so wird auch diese dadurch nicht wenig verdächtigt.

---

[1]) Denn c. 24, 17 lässt sich den Worten nach nur von einem Akt der persönlichen Pietät gegen das israëlitische Volk, von einer Gabe in den Opferstock des Tempels, oder etwas Aehnlichem, nicht von der Ueberbringung einer Gemeindeunterstützung für die bedürftigen Christen verstehen, und um die Kollekte mit Baumgarten II, b, 48 aus c. 20, 4 herauszulesen, weil die Begleiter des Paulus doch wohl nur als Ueberbringer einer solchen Gabe gedacht werden können, dazu gehört ebensoviel Muth, als Scharfsinn.

[2]) Man sehe hierüber Rückert's Commentar S. 9 f. Wieseler Chronologie der Apg. S. 318 ff.

image
not
available

genommen [1]), aber die wirkliche Widerlegung dieser Zweifel ist schwerlich gelungen. Die erste Frage wird auch hier die sein, ob wir abgesehen von der Beschaffenheit der Rede selbst hinreichenden Grund haben, ihre Aechtheit zu behaupten? Da uns nichts darüber gesagt wird, auf welchem Wege sie dem Verfasser überliefert wurde, so könnte sich diese Behauptung nur im Allgemeinen auf unser Zutrauen zu seiner Zuverlässigkeit stützen. Aber sind denn seine sonstigen Berichte wirklich von der Art, dass sie ein solches Zutrauen rechtfertigen? Tragen namentlich die Reden unserer Schrift das durchgängige Gepräge der Authentie an sich? Nach allen Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchung können wir diese Frage nur verneinen. Es blieben mithin nur die inneren, aus der vorliegenden Rede selbst geschöpften Merkmale übrig. Und wirklich glaubt Neander Spuren davon zu entdecken, dass sie nicht aus Einem Geiste mit dem Ganzen der Apostelgeschichte entstanden sei. Der dreijährige Aufenthalt des Apostels zu Ephesus c. 20, 31 stimme mit der eigenen Rechnung unsers Verfassers c. 19, 10 nicht recht überein. Indessen ist diese Uebereinstimmung nicht blos dann vorhanden, wenn wir die *τριετία* auf den Gesammtaufenthalt des Paulus in Ephesus und der Umgegend, sondern auch wenn wir sie allein auf den ephesinischen beziehen; denn da zu den 2 Jahren c. 19, 10 noch die drei Monate 19, 8 nebst der unbestimmten Zeitfrist 19, 22 hinzukommen, so erhalten wir für das Verweilen in Ephesus immerhin etwa dritthalb Jahre, ein Zeitraum, der in runder Zahl füglich als *τριετία* bezeichnet werden konnte, mit mehr Recht, als z. B. der Tag und die zwei Nächte, die Christus im Grabe lag, für drei Tage zu gelten pflegen. Weitere Spuren der Authentie findet Neander in der Erwähnung des Unterrichts in den Häusern, V. 20, den die frühere Erzählung des Lukas allerdings nicht berührt, aber auch nicht ausschliesst, in den warnenden Prophetenstimmen V. 23, die aber als ungeschichtlich betrachtet, jedenfalls eher auf Lukas führen würden, als auf Paulus, als geschichtlich, auf den einen so gut, wie auf den andern, endlich im 22sten Vers, wo der Reise des Paulus nach Jerusalem eine Wichtigkeit beigelegt werde, die sonst in der Apostelgeschichte nicht hervortrete. Allein das Letztere ist nicht richtig; eine höhere Nothwendigkeit der jerusalemischen Reise behauptet auch die Apostelgeschichte 21, 12 ff. und schon 19, 21;

---

[1]) Neander a. a. O. 473 ff. Baumgarten z. d. St.

image
not
available

aussen her (V. 29 f.); und diese Irrlehrer selbst sind ohne die bestimmte und klare Zeichnung, wie wir sie sonst von der Polemik des Apostels gewohnt sind, nur mit denselben allgemeinen Ausdrücken geschildert, welche im zweiten Jahrhundert von den Häretikern jener Zeit gebraucht zu werden pflegen [1]): es sind *ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα, λύκοι βαρεῖς μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου.* Diese Unbestimmtheit des Ausdrucks war natürlich, wenn ein Späterer hier auf Erscheinungen hindeuten wollte, deren nähere Charakterisirung ohne zu grellen Anachronismus nicht angieng — aus derselben Ursache haben wir uns die unklare Schilderung der Häretiker in den Pastoralbriefen mit zu erklären — im Munde des Paulus müsste sie uns Wunder nehmen. Wir haben hier also eine historische Prolepsis, nicht des Apostels, sondern seines Geschichtschreibers. Eine ähnliche Vorausnahme des Späteren scheint V. 23, vgl. c. 21, 10 ff., zu enthalten. — Dazu kommt, dass auch die ganze Tendenz der Rede das Interesse und den Standpunkt eines Späteren zu verrathen scheint. Denn während wir unter den vorausgesetzten Umständen erwarten sollten, dass die Ermahnung und Belehrung der anwesenden Gemeindevorsteher den Hauptinhalt der Rede bilden werde, so nimmt diese statt dessen, nach Schneckenburger's und Baur's richtiger Bemerkung, eine durchaus apologetische Richtung. Mit der Schilderung der Treue und Aufopferung, welche Paulus in Ephesus bewies, wird begonnen, die Erwähnung der drohenden Gefahren, welche sofort folgt, wird gleichfalls dazu benützt, die Todesverachtung des Apostels im Dienste des Herrn in's Licht zu stellen (V. 24); hierauf eine erneuerte Versicherung seiner gewissenhaften Amtsführung (V. 26 f.), dann, nach kurzer Ermahnung und Warnung vor den Irrlehrern [2]), V. 31 noch einmal eine Erinnerung an den apostolischen Eifer des Paulus, und zum Schluss (V. 33—35) eine weitere Ausführung desselben Thema. Bedurfte wohl Paulus einer solchen Selbstvertheidigung, um nicht Selbstempfehlung zu

[1]) So sagt z. B. Just. I. Apol. 58 mit Beziehung auf Marcion: *ᾧ πολλοὶ πεισθέντες . . . ἀλόγως ὡς ὑπὸ λύκου ἄρνες συνηρπασμένοι βορὰ τῶν ἀθέων δογμάτων καὶ δαιμόνων γίνονται*, und mit ähnlichem Bilde nennt Ign. Smyrn. 4 die Häretiker *θηρία ἀνθρωπόμορφα.*

[2]) Auch diese kann übrigens einen apologetischen Zweck haben, sei es nun, den Paulus von Häretikern, die sich auf ihn beriefen, zu unterscheiden, sei es, vor Gegnern, die ihn herabsetzten, zu warnen.

image
not
available

nicht um die besondere, durch seine Stellung bedingte, Behandlung gegebener Verhältnisse und praktischer Fragen handelt, wie 1 Kor. 4, 6—16. 10, 32 f. 11, 1, sondern um das Allgemeine der sittlichen Gesinnung?

Nach allem diesem können wir unsere Rede nur für ein Werk des Erzählers ansehen, und auch die theilweise Authentie derselben, welche Schneckenburger[1]) übrig lassen will, nicht zugeben; denn theils haben wir nicht den mindesten positiven Grund für diese Annahme, theils hat sich uns die ganze Tendenz der Rede geschichtlich unwahrscheinlich gezeigt. Mit der Rede selbst wird aber auch die ganze Situation, welche ja nur um der Rede willen erzählt ist, problematisch, und so schön und ergreifend auch die Schlussscene sich ausnimmt, so glaublich es auch ist, dass ähnliche Scenen nicht zu selten vorkamen, so müssen wir doch die vorliegende schon desshalb beanstanden, weil sie V. 38 mit dem ungeschichtlichen Ausspruch des 25sten Verses motivirt ist. Was uns diese Erzählung wirklich giebt, ist weit weniger ein Bericht über diesen bestimmten Vorfall, als ein Rückblick auf die gesammte apostolische Wirksamkeit des Paulus, welchen der Verfasser in ähnlicher Weise in eine Abschiedsrede desselben einkleidet, wie der Verfasser des Deuteronomium seine neue Gesetzgebung in eine Abschiedsrede des Moses, und was unsere Schlussverse darstellen, ist nicht sowohl der Eindruck, welchen die ephesinischen Presbyter von der Rede des Paulus erhielten, als derjenige, welchen der Leser der Apostelgeschichte von der bisherigen Erzählung erhalten soll.

Die weitere Reise des Apostels bis zu seiner Ankunft in Jerusalem bietet der historischen Kritik keinen Anstoss dar; auch das einzige ungewöhnliche Ereigniss, welches aus derselben berichtet wird, die Weissagung des Agabus, c. 21, 10 ff., ist nicht von der Art, dass es nicht wirklich vorgekommen sein könnte: wer die Stimmung der jerusalemitischen Juden gegen Paulus kannte, mochte immerhin voraussehen, dass dieser schwerlich unversehrt aus der Hauptstadt kommen werde.

Um so bedenklicher ist gleich das Erste, was von dem Apostel aus Jerusalem erzählt wird (21, 17 ff.), seine Zusammenkunft mit

---

[1]) S. 135: „Ist unsre Rede eine Composition des Lukas, so lässt sich leicht begreifen, dass, ohne ihren historischen Charakter im Wesentlichen zu beeinträchtigen, ihr doch auch manche Züge *ex eventu* beigemischt wurden."

image
not
available

thut er es auch wirklich. Dieser Hergang kann in unserer Schrift allerdings, wie auch schon aus Anlass des 15ten Kapitels angedeutet wurde, durchaus nicht befremden; weder Jakobus noch Paulus thut damit etwas Anderes, als was die Beschlüsse des Apostelconcils verlangen und voraussetzen: Jakobus nimmt an, dass Paulus, in getreuer Befolgung dieser Beschlüsse, nicht allein für seine Person das Gesetz halte, sondern auch die übergetretenen Hellenisten zu der Haltung desselben, und mithin auch zu der Beschneidung ihrer Kinder anleite, zu welcher beide als geborene Juden, eben jenen Beschlüssen zufolge, verpflichtet waren, dagegen giebt er zu, dass es sich mit den Heidenchristen anders verhalte, und dass Paulus befugt sei, sich bei diesen mit der Befolgung der sogenannten noachischen Gebote zu begnügen; Paulus seinerseits erkennt diese Voraussetzung an, und um sie durch die That zu bestätigen, unterzieht er sich dem von Jakobus angerathenen Beweise seiner Gesetzesfrömmigkeit. Das Nasiräatsopfer des Paulus ist nur die thatsächliche Erklärung seiner fortgesetzten Anerkennung des Grundgesetzes, durch welches auf dem Apostelconcil das Verhältniss der Heiden- und Judenchristen zum Mosaismus bestimmt worden war, eine Anerkennung, die nicht ohne Bedeutung hier am Schlusse seines öffentlichen Wirkens berichtet wird; sie bürgt dafür, dass er die Grundsätze, zu welchen er sich hier wiederholt bekennt, während seiner ganzen Amtsthätigkeit festgehalten hat, dass es wirklich eine blosse Verläumdung ist, wenn man ihm nachsagt, er habe die Juden zum Abfall vom Gesetz verleitet. Weit entfernt daher, dass man in dieser Handlung mit Neander (S. 487) nur eine Anbequemung des Apostels an fremde Schwäche sehen dürfte, erscheint sie vielmehr vom Standpunkt unserer Schrift aus als die einfachste, consequenteste Anwendung seiner eigenen Grundsätze; als geborener Jude ist auch Paulus so gut, wie alle andern Judenchristen, für seine eigene Person zur Gesetzeserfüllung verpflichtet, und er denkt auch nicht daran, sich dieser Verpflichtung zu entziehen; Neander's Rath: „die Worte des Jakobus V. 24 nur nicht zu sehr zu pressen,“ dasjenige, was unsere Schrift mit unabweisbarer Deutlichkeit ausspricht, trotzdem zu überhören, sich vor der lästigen Erklärung die Ohren zuzuhalten — diesen Rath können wir schon desshalb nicht befolgen, weil wir im Zusammenhang unserer Darstellung seiner gar nicht bedürfen: hier ist Paulus wirklich ein *νόμον φυλάσσων*, warum sollte er Anstand nehmen, sich auch als solchen zu bekennen?

image
not
available

auch als Christ ein Jude (und warum nicht auch ein Heide?) bleiben. Weil der Christ auch als Sklave sich in Christo frei fühlen konnte, so konnte er diess auch als Sklave des Gesetzes. Weil es Paulus missbilligt, wenn übergetretene Juden sich eine künstliche Vorhaut zogen [1]), und ebendamit die gleiche Ueberschätzung des Aeusserlichen an den Tag legten, wie der Heidenchrist, der sich beschneiden liess, so wird er es wohl auch gemissbilligt haben, wenn Judenchristen die Beschneidung ihrer Kinder unterliessen; als ob diess nicht eben durch die Grundsätze der obigen Stelle untersagt wäre: die Christenkinder sind ja *ἐν ἀκροβυστίᾳ* berufen (vgl. auch 1 Kor. 7, 14), also gilt auch von ihnen das *μὴ περιτεμνέσθω*. Auf eine so nichtssagende Beweisführung hin werden dem Apostel Grundsätze unterschoben, gegen die jede Zeile seiner Briefe Einsprache thut. Was wir aus Anlass des 15ten Kapitels bemerken mussten, findet auch hier seine Anwendung. Paulus sagt Gal. 5, 2 f. ohne Einschränkung: wer sich beschneiden lässt, dem ist Christus nichts nütze, der ist verpflichtet, das ganze Gesetz zu erfüllen, der ist der Gnade verlustig gegangen; und ihm sollte nur verläumderischer Weise nachgesagt worden sein, dass er die Juden abhalte, ihre Kinder beschneiden zu lassen? Paulus erklärt allenthalben, selbst da, wo er es ausdrücklich mit Judenchristen zu thun hat, dass für den Christen das Gesetz aufgehoben sei, und es giebt keine andere Behauptung, die tiefer in das Innerste seiner ganzen Denkweise eingriffe [2]); aber nichtsdestoweniger ist auch das blosse Verläumdung, dass er selbst das Gesetz nicht mehr befolgt, und Andere von seiner Befolgung abgehalten hat! Es ist wohl nicht nöthig, bei den Widersprüchen, in welche sich die Neander'schen Ausflüchte verwickeln, länger zu verweilen [3]), und ebenso kann hinsichtlich der Versicherung, dass der Apostel Gesetz und Beschneidung nur insofern gemissbilligt habe, als die Rechtfertigung davon abhängig gemacht wurde [4]), einfach auf das verwiesen werden, was wir aus Anlass der angeblichen Beschneidung des Timotheus bemerkt haben. Dass endlich mit den Concilienbeschlüssen unsers 15ten

---

[1]) Man vgl. über das *ἐπισπᾶσθαι* die Commentare.

[2]) M. s. den ganzen Römerbrief, besonders aber c. 7, 1 ff.

[3]) Noch weniger sind wir im Fall, auf Baumgarten's historische Metaphysik Comm. II, b, 147 ff. näher einzutreten.

[4]) So ausser Neander auch Meyer, de Wette u. A.

image
not
available

Seite her darüber unterrichtet sind, dass auch die Erzählung von dem Nasiräatsopfer unabhängig von der Vorstellung unsers Verfassers über Paulus vorhanden war. Unter diesen Umständen hat es die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, dass diese Erzählung eben nur aus jener Vorstellung entstanden, und mithin ohne allen thatsächlichen Grund ist. Dass Paulus im Tempel in Jerusalem, aus Anlass eines Auflaufs, verhaftet wurde, kann demungeachtet richtig sein; er konnte ja den Tempel auch ohne diesen bestimmten Zweck besucht haben [1]).

Bei Gelegenheit des folgenden Berichts über die Gefangennehmung des Paulus (c. 21, 27 — 22, 29) hat Baur (S. 208 ff.), die Authentie der paulinischen Rede c. 22, 1 ff. mit Recht bezweifelt. Schon das muss Verdacht erregen, dass der römische

---

[1]) Eine eigene Schwierigkeit machen in der oben besprochenen Erzählung auch noch die Worte des Jakobus V. 20: *θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν Ἰουδαίων τῶν πεπιστευκότων* u. s. w., denn viele Myriaden von Judenchristen können nie in Jerusalem gewesen sein, und selbst wenn man mit Neander (S. 483) die Festbesucher mitrechnen wollte, erscheint der Ausdruck noch immer zu stark. Das Einfachste wäre, ihn nicht blos auf die jerusalemitischen, sondern auf sämmtliche Judenchristen zu beziehen; allein das *θεωρεῖς* und der ganze Zusammenhang der Stelle, welche im Folgenden ohne eine Andeutung vom Wechsel des Subjekts von den Jerusalemiten handelt, spricht dagegen. Wir haben hier also eine starke Hyperbel, und es wird Niemand verwehrt werden können, in dieser ungeschichtlichen Uebertreibung eine Spur davon zu sehen, dass unser Verfasser, von welchem ja die Worte des Jakobus nach allem Bisherigen allein herrühren können, bei seiner Erzählung eben nicht nur die glaubigen Juden in Jerusalem, sondern die Gesammtheit der Judenchristen, die freilich mehrere Myriaden betrug, im Auge hatte. In der weiteren Bemerkung, dass diese alle Eiferer für's Gesetz und von Misstrauen gegen Paulus erfüllt seien, erkennt Baur S. 200 ff. ein unwillkührliches Geständniss des Verfassers über die wahre Stimmung der Jerusalemiten. Diess ist ohne Zweifel richtig, und namentlich die Worte: *πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν* dürfen wir gewiss im strengsten Sinn nehmen. Die Bemerkung dagegen, dass jenes Geständniss mit der sonstigen Darstellung unserer Schrift im Widerspruch stehe, dürfte doch einige Einschränkung erleiden. V. 21 sagt ja nicht, dass die Judenchristen den Paulus wirklich schon entschieden für einen Apostaten vom Gesetz halten, sondern nur, dass er bei ihnen dieses Abfalls verdächtigt sei, und dass es am Platz sein werde, einen so ungegründeten Verdacht zu widerlegen; die Worte V. 21: *κατηχήθησαν περὶ σοῦ* dürfen nicht mit Baumgarten S. 144 übersetzt werden, „sie sind unterrichtet worden," denn diess würde ja die Wahrheit der Beschuldigung voraussetzen, sondern der Wortbedeutung von *κατηχεῖν* entsprechend: es ist ihnen zu Ohren gekommen. Hat freilich Paulus das Verfahren eingehalten, welches ihm die Apostelgeschichte zuschreibt, so begreift man schwer, wie auch nur jener Vedacht entstehen konnte.

image
not
available

κακῶς auch demjenigen, welcher das Vorurtheil einer apostolischen Sündlosigkeit nicht theilt, vom rein historischen Standpunkt aus Bedenken erwecken. Dass Paulus wirklich nicht gewusst habe, an wen er die Worte des 3ten Verses gerichtet hatte, lässt sich kaum denken: das musste doch einem alten Rabbinenschüler bekannt sein, dass Niemand Anders, als der Oberpriester, den Vorsitz im Synedrium zu führen pflege, und auch die Auskunft, er habe den Redenden vielleicht nicht angesehen gehabt, ist durch das *ἀτενίσας* V. 1 und *πρὸς αὐτὸν* V. 3 ausdrücklich ausgeschlossen. Man hat daher der natürlichen Erklärung, wornach Paulus den Oberpriester gekannt zu haben läugnet, auf verschiedene Art zu entgehen gesucht: *οὐκ ᾔδειν* heisse: ich kann oder konnte Diesen nicht als rechtmässigen Oberpriester anerkennen[1], aber *οἶδα* heisst nicht: *agnosco* und als Oberpriester wird Ananias auch von unserem Verfasser V. 2 bezeichnet; oder *οὐκ ᾔδειν* sei zu übersetzen: ich habe nicht bedacht[2], was das Wort gleichfalls nicht bedeuten kann, und auch Apg. 7, 18. 1 Kor. 1, 16. Eph. 6, 7 nicht bedeutet[3]; oder: die Antwort sei ironisch gemeint[4], während doch schon das ernst begütigende *ἀδελφοὶ* und die Schriftstelle, mit welcher Paulus seine Erklärung bekräftigt, eine solche, ohnedem sehr übelangebrachte und schwer verständliche[5] Ironie ausschliesst. Die Gewaltsamkeit dieser Auskünfte kann nur dazu dienen, die Unmöglichkeit einer andern, als der oben angegebenen Auffassung darzuthun. Dann folgt aber freilich, dass sich Paulus, unserer Erzählung zufolge, mit einer Unwahrheit aus der Verle-

---

[1]) Die Gründe dieser Nichtanerkennung denkt sich der Eine so, der Andere anders.

[2]) So noch Neander 3 A. S. 421, 4. A. S. 489, dort unter Berufung auf die angebliche, aber gleichfalls unerweisliche Bedeutung von יָדַע, hier mit der Bemerkung: „man brauche sich mit dem Worte *ᾔδειν* nicht abzuquälen — die Worte seien nicht so zu pressen.“ Was diese Liberalität, die Worte nicht zu pressen, eigentlich bedeutet, haben wir schon bei c. 21, 24 gesehen.

[3]) Ueberdiess deutet aber, nach Baumgarten's richtiger Bemerkung S. 199, auch der Ausdruck *τοῖχε κεκονιαμένε* auf die amtliche Würde des Angeredeten.

[4]) Meyer z. d. St. und Andere, der Sache nach auch Baumgarten S. 199 f.

[5]) *Οὐκ ᾔδειν* heisst ja nicht: „ich konnte nicht wissen, sondern: „ich wusste nicht,“ dieses Wort konnte aber von den Zuhörern doch nur so verstanden werden, dass Paulus damit wirklich läugnen wollte, den Hohepriester gekannt zu haben, gesetzt auch, sie hätten ihm diess nicht geglaubt.

image
not
available

verdeckt, und statt dessen wäre eine Frage, über welche sich beide Theile nicht stritten, und wegen deren Paulus auch nicht vor Gericht stand, die Frage nach der einstigen Auferstehung Aller, in sophistischer Weise unterschoben, die specielle Anklage gegen den Apostel, welche doch allein das Verfahren gegen ihn veranlasst hatte (c. 21, 28), seine Angriffe auf die fortwährende Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, wären mit keiner Sylbe berührt. Die Hauptschwierigkeit liegt aber nicht einmal in jener Aeusserung über die Auferstehung: das Bedenklichste sind die Eingangsworte: *ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι.* Wie konnte Paulus auch nur mit einem Schein von Wahrheit dieses von sich behaupten? Er war allerdings ein Pharisäer gewesen, aber war er auch damals noch ein Pharisäer? Er, welcher gegen die Grundlage dieser jüdischen Orthodoxie, die Beobachtung des Gesetzes, unablässig zu Felde lag? Einen Israëliten konnte sich Paulus allerdings nennen, wie er diess an einer Stelle thut, welche dem Verfasser vielleicht vorgeschwebt hat, Röm. 11, 1, denn dieser Name bezeichnet zunächst die Abstammung, aber einen Pharisäer nun und nimmermehr, denn diess ist die Bezeichnung für das religiöse Bekenntniss. Ist es glaublich, dass sich ein Paulus einer so unumwundenen Verläugnung seiner religiösen Ueberzeugung, einer solchen Hypokrisie, gegen welche die von ihm so scharf getadelte des Petrus in Antiochien in der That gar nichts zu bedeuten hätte, schuldig gemacht habe? Kaum minder unwahrscheinlich ist aber auch die Wirkung, welche die List des Apostels gehabt haben soll. Wie lässt es sich denken, müssen wir mit Baur (S. 204 ff.) fragen, dass das leicht wahrnehmbare Strategem des Apostels die Partheien, welche sich längst so weit an einander abgerieben haben mussten, um nicht bei jeder leichten Berührung ihrer Differenzpunkte sich in die Haare zu gerathen, mit Einem Mal zu einem so leidenschaftlichen Kampf entzündet haben sollte? dass die Pharisäer als Verfechter seiner Sache auftraten, und selbst die Erscheinung Christi bei Damaskus als möglich zugaben, dass sie über dem leeren Schein der Identität seines Glaubens mit dem ihrigen, das, was ihnen gerade das Anstössigste an ihm sein musste, die Untergrabung der Auktorität des Gesetzes, ganz aus den Augen verloren? Widerspricht dem nicht, müssen wir mit Schneckenburger (S. 146) hinzufügen, der weitere Verlauf der Sache ganz augenscheinlich? denn wiewohl die Pharisäer für Paulus Parthei nehmen, und wiewohl dieselben im

image
not
available

verfolgt werde, bekennen, und die Pharisäer in dieser Weise seine Parthei ergreifen lässt; aber wer bürgt uns dafür, dass auch nur jenes Wenige, was Schneckenburger von unserer Erzählung festhalten will, wirklich historisch ist? Ist einmal der wesentliche Inhalt und die ganze Tendenz eines Berichts als ungeschichtlich nachgewiesen, so können wir offenbar nicht mehr einzelne Nebenumstände, allein auf das Zeugniss dieses Berichts hin, als geschichtlich festhalten, sondern wir können höchstens sagen: es ist möglich — in unserem Fall aber nicht einmal: es ist wahrscheinlich — dass der unhistorischen Darstellung dieses oder jenes Historische zu Grunde liegt.

Dieses entschiedene Urtheil können wir aber allerdings über die vorliegende Erzählung nur dann fällen, wenn wir den aus seinen Briefen bekannten Charakter des Apostels als Massstab an sie anlegen. Halten wir uns allein an die Darstellung der Apostelgeschichte, so müssten wir uns zwar gleichfalls über Einzelnes, wie namentlich über den Widerspruch zwischen der Partheinahme der Pharisäer für Paulus und ihrem späteren Benehmen verwundern, aber die anstössigsten Punkte liessen sich von hier aus beseitigen. Der Paulus der Apg. kann allerdings von sich sagen: *Φαρισαῖός εἰμι*, denn er ist ja ein ebenso gesetzeseifriger Jude als die pharisäischen Judenchristen in Jerusalem (s. u. und c. 21, 24); er kann im Nothfall selbst behaupten, er werde nur wegen seines Glaubens an die Auferstehung, zunächst freilich an die Auferstehung Jesu, angegriffen, denn der eigentliche Stein des Anstosses, sein Antinomismus, fehlt hier, es ist blosse Verläumdung, dass er die Juden verleite, sich vom Gesetz loszusagen; bei ihm kann man es sich als möglich denken, dass die Pharisäer, welche die Judenchristen überhaupt nicht verfolgt zu haben scheinen, gegen die Sadducäer seine Parthei nahmen. Ist es doch hier keineswegs blos eine Rolle, die Paulus für den Augenblick übernimmt, wenn er sich zwar als messiasgläubigen, aber darum doch nicht minder gesetzestreuen Juden darstellt: auch zwei Jahre später, c. 26, weiss er nichts Anderes von sich auszusagen, und er hat auch in der That, so wie ihn die Apostelgeschichte schildert, keinen Grund dazu. Daraus folgt nun allerdings nicht, dass Paulus wirklich ein Anderer war, als seine Briefe ihn uns zeigen, und dass eine Darstellung, wie die bisher besprochene, geschichtlich sein kann: um so mehr aber, dass dieselbe mit der ganzen Tendenz der Apostelgeschichte auf's Engste zusammenhängt,

führlicher, bald kürzer berichtet wird, drehen sich alle um einen und denselben Punkt: dass er ein getreuer Anhänger der jüdischen Religion sei (24, 14 ff. 25, 8. 26, 4 ff.[1]), und dass es nur der altväterliche Messiasglaube sei, dessen Erfüllung er verkündige (24, 14 f. 26, 6. 22 f.); des eigentlichen Klagepunkts gegen den Apostel, seines Verhältnisses zum Gesetz, geschieht weder von seinen jüdischen Anklägern, noch von ihm selbst in der Vertheidigung Erwähnung — denn auch die unwahre Beschuldigung, c. 24, 6, dass er den Tempel zu entweihen versucht habe, gehört nicht hieher und dient eher dazu, auch das, was mit Wahrheit über sein Verhältniss zum Tempelkultus gesagt werden konnte, zu verstecken. Ebenso regelmässig wiederholt sich die Anerkennung der Unschuld des Apostels in allen Instanzen: nachdem ihm schon Lysias c. 23, 29 das Zeugniss ausgestellt hat, dass ihm keine strafbare Handlung zur Last falle, legt Felix c. 24, 22 dieselbe Ueberzeugung an den Tag[2]); Festus schlägt nicht blos das hinterlistige Gesuch der Juden um ein Verhör in Jerusalem ab[3]), sondern er bestätigt auch nach angestellter Untersuchung wiederholt (25, 18. 25) die früheren günstigen Urtheile über den Apostel; damit diesen heidnischen Zeugnissen auch ein jüdisches nicht fehle, spricht sich Agrippa, dessen Stimme bei seiner Vertrautheit mit den jüdischen Gesetzen (25, 26. 26, 2 f. 26) doppeltes Gewicht hat, in einem bedeutungsvoll an's Ende des ganzen Abschnitts gestellten abschliessenden Gutachten dahin aus, dass abgesehen von der Appellation an den Kaiser der Freilassung des Paulus nichts im Weg stände, und die gesammte Versammlung stimmt mit diesem Urtheil überein. Wenn daher Paulus doch nicht freigegeben wird, und genöthigt ist, an den Kaiser zu appelliren, so liegt der Grund nur in den schlechten Motiven des Eigen-

---

[1]) Auch diese Stelle war hier anzuführen: die Berufung des Paulus auf seine pharisäische Gesetzesfrömmigkeit hat hier nicht den Zweck, wie Gal. 1, 14. Phil. 3, 5, den Gegensatz seines christlichen Standpunkts gegen den früheren jüdischen hervorzuheben — von diesem Gegensatz ist nichts angedeutet — sondern sie soll zum positiven Beweis davon dienen, dass Paulus fortwährend ein guter Jude sei. Diess erhellt klar aus dem Zusammenhang von V. 5 und 6. Aehnlich werden wir von hier aus auch über c. 22, 3 ff. urtheilen müssen.

[2]) Dass der Aufschub der Entscheidung dem Paulus günstig sein soll, zeigt namentlich V. 23. 26.

[3]) C. 25, 2 ff.; dass sich hier übrigens ganz die gleiche List wiederholt haben soll, welche schon c. 23, 12 ff. gebraucht wird, ist auffallend.

image
not
available

die Thatsache dieser Haft selbst, zu deren Fiktion sich keine genügenden Motive finden wollen, nicht umgestossen. Dagegen muss allerdings dahingestellt bleiben, wie es sich mit den einzelnen Verhören, und namentlich mit dem Verhör vor Agrippa verhielt, da diese mit dem doppelten Interesse, wiederholte Vertheidigungsreden und freisprechende Urtheile zu berichten, zu eng zusammenhängen.

6. Paulus auf dem Wege nach Rom und in Rom.

Der Reisebericht des 27sten und 28sten Kapitels gehört zwar unstreitig zu den ältesten Bestandtheilen der Apostelgeschichte, aber doch hat sich auch in ihm allen Anzeichen nach einiges Unhistorische eingeschlichen. Das zwar ist nicht unglaublich, dass Paulus, trotz seiner Untersuchungshaft, durch die Macht seiner Persönlichkeit das Ansehen erlangte, mit welchem er in diesem Bericht auftritt (c. 27, 10. 21 ff. 33), und auch die Traumerscheinung V. 23 ff. lässt sich natürlich erklären: Paulus konnte im Gedanken an die Bedeutung seiner Reise um seine und seiner Genossen Rettung gefleht haben, und die feste Zuversicht der Erhörung konnte sich ihm zu der Traumerscheinung gestalten; dass ihr auch der Erfolg entsprach, ist keineswegs undenkbar. In der Bemerkung des 33ten Verses, dass der Centurio den Plan zur Tödtung der Gefangenen aus Rücksicht auf Paulus verhindert habe, möchte man eine etwas einseitige Auslegung vermuthen; human, wie dieser erscheint (V. 3), musste er auch um der übrigen Gefangenen willen einer so unnöthigen Grausamkeit in den Weg treten, und wenn man einerseits sagen kann, es möge doch das Interesse für Paulus sein nächster und hauptsächlichster Beweggrund gewesen sein, so lässt sich andererseits auch die Möglichkeit nicht abweisen, dass jener kurze Beisatz, der ohne allen Nachtheil für Construction und Zusammenhang fehlen könnte, dem ursprünglichen Bericht erst von späterer Hand beigefügt sei, um auch dadurch den Eindruck in's Licht zu stellen, welchen der Apostel selbst auf den Römer, dessen Gefangener er war, gemacht hatte. Bestimmter möchten wir diess von einigen Zügen der Erzählung c. 28, 1—10 vermuthen. Könnte man sich auch den Vorfall mit der Otter, V. 3, den unser Verfasser freilich als ein Wunder betrachtet wissen will, für sich genommen so erklären, dass dem Paulus entweder eine wirklich giftige Schlange an

image
not
available

sich wohl von Paulus, so wie wir diesen sonst kennen, annehmen, dass er wirklich ein solches Verfahren einhielt? Von dem Paulus der Apostelgeschichte allerdings, aber von dem historischen Paulus wohl schwerlich. Wenn wir den Bericht unserer Schrift unbefangen in's Auge fassen, so ergiebt sich für die Besprechung mit den Juden ein doppelter Zweck: der Apostel will theils die üble Meinung, welche sie von ihm als einem Feind des Gesetzes haben konnten, widerlegen, theils bei ihnen zuerst mit der evangelischen Verkündigung einen Versuch machen, gemäss seinem Grundsatz (c. 13, 45), auf den auch V. 28 deutlich hinweist, sich immer erst an die Juden zu wenden, und nur wenn sie das Evangelium verschmähen, an die Heiden. Werden wir es aber weiter unten noch unwahrscheinlich finden müssen, dass er wirklich diesem Grundsatz gemäss verfahren sein sollte, so passt auch der Eifer, sich vor den Juden zu rechtfertigen, selbst noch ehe er die Christengemeinde etwas näher kennen gelernt haben kann, nach welcher er sich doch im Römerbrief (1, 11 ff.) so sehr sehnt, weit besser für den Judenchristen, welchem Alles daran liegt, den Ruf der Rechtgläubigkeit bei seinen Volksgenossen nicht zu verlieren, als für einen Mann, der sich eines so tiefgehenden Gegensatzes gegen den jüdischen Standpunkt bewusst war, wie Paulus. Mit welchem Gewissen hätte dieser versichern können, dass er den *ἔθη πατρῷα*, den mosaischen Institutionen [1]), in nichts zuwidergehandelt habe? er, dessen ganze Thätigkeit auf nichts Anderes ausgieng, als diese Institutionen durch den Glauben an Christus zu verdrängen, dessen ganzes religiöses Bewusstsein in der Aufhebung des Gesetzes durch's Evangelium seinen Mittelpunkt hatte?

Ist aber dieses Benehmen des Paulus unbegreiflich, so ist das der Juden fast noch weniger zu begreifen. Sie kommen nicht nur zweimal zu ihm in seine Wohnung, und hören einen ganzen Tag lang seinen Reden zu, sondern V. 21 bezeugen sie ihm ausdrücklich: *ἡμεῖς οὔτε γράμματα περὶ σοῦ ἐδεξάμεθα ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας, οὔτε παραγενόμενός τις τῶν ἀδελφῶν ἀνήγγειλεν ἢ ἐλάλησέ τι περὶ σοῦ πονηρόν.* Ja nicht genug, dass sie von ihm nichts Nachtheiliges gehört haben, auch vom Christenthum im Ganzen scheinen sie noch gar nichts Näheres zu wissen: *ἀξιοῦμεν παρὰ*

---

[1]) Vgl. über diese Bedeutung des Ausdrucks c. 6, 14. 15, 1. 21, 21, auch 16, 21.

image
not
available

des Urtheils, welches ein Lysias, Felix, Festus, Agrippa, sogar die rechtgläubige Parthei des Synedriums, bereits über ihn ausgesprochen hat? Und können wir nach Allem dem zweifeln, dass unser Verfasser diese Aussage, dann aber nothwendig auch die mit ihr zusammenhängende des 22sten Verses, als strenge Wahrheit betrachtet wissen will? Dass sie diess freilich auch wirklich sei, können wir nicht zugeben. Was zuerst die Voraussetzung betrifft, dass die römischen Juden von der Christensekte noch nichts Näheres gehört haben, so ist diess unter den damaligen Umständen ganz undenkbar. Wir wissen aus dem Römerbrief, dass schon seit Jahren eine nicht unbedeutende Christengemeinde in Rom bestand, eine Gemeinde, von der Paulus Röm. 1, 8 sagt, dass ihr Glaube aller Orten (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ) gepriesen werde. Wir sehen ferner aus der gleichen Urkunde, dass diese Gemeinde, selbst wenn ihre Mitglieder der Abstammung nach grösserentheils Heidenchristen gewesen sein sollten, doch jedenfalls einen sehr bedeutenden judenchristlichen, und einen noch bedeutendern judaisirenden Bestandtheil in sich hatte [1]), woraus sich von selbst ergiebt, dass sie nicht ausser Verbindung mit der römischen Judenschaft gewesen sein kann. Wie? und von einer solchen Gemeinde sollte den angesehensten Mitgliedern der römischen Judenschaft gar nichts weiter bekannt gewesen sein, als dass ihrer Lehre allenthalben widersprochen werde? Was auch ausser Rom alle Welt wusste, das sollten sie allein, die es unter den Nächsten angieng, nicht gewusst haben? Nur zwei Jahre später war die neronische Christenverfolgung, bei deren Gelegenheit Tacitus bezeugt, dass die angeblichen Schandthaten der Christen in Rom im Munde des Volks waren. „Wie ist es möglich, müssen wir mit Baur (S. 370) fragen, das zwei Jahre früher das Christenthum in Rom noch so unbekannt war, wie wir nach der Erzählung der Apostelgeschichte annehmen müssten, oder wie ist es möglich anzunehmen, nur die Juden haben nicht gewusst, was doch sonst Jedermann in Rom wissen konnte?" Olshausen's Auskunft, dass sich in Folge der Judenverfolgung unter Claudius die römischen Christen von den Juden getrennt haben mögen, und dass wohl die neu Eingewanderten von den Letztern mit der Existenz einer

---

[1]) M. s. besonders c. 9—11. c. 7, 1 ff. und Baur's Untersuchung über den Zweck des Römerbriefs, Paulus S. 234 ff. auch Schneckenburger a. a. O. S. 89 ff.

image
not
available

Weltstadt sein Name nicht schon längst, und sofern sich ihre Glaubensgenossen über ihn äusserten, natürlich im ungünstigsten Sinn hätte bekannt sein müssen. Nun heisst es hier freilich nur, es sei ihnen aus Judäa nichts Schlimmes von ihm berichtet worden. Aber theils zeigt V. 22, dass sie nach der Meinung unsers Verfassers auch überhaupt von ihm nichts wissen, und dass Judäa hier nur desshalb ausdrücklich genannt ist, weil auch schon das Vorhergehende den Angriff auf den Apostel, welcher sich ja mit dem Judenthum im Ganzen in keinem Gegensatz befinden soll, nur von den palästinensischen Juden hat ausgehen lassen; theils ist auch jene beschränktere Aussage höchst unwahrscheinlich. Man sagt zwar (Meyer z. u. St.), die Synedristen haben vor der Appellation des Paulus keinen Anlass gehabt, über ihn nach Rom zu berichten, da sie in Palästina selbst mit ihm fertig zu werden hoffen konnten, nach derselben dagegen wohl keine Gelegenheit mehr, da die Schifffahrt nach c. 27, 9 schon geschlossen gewesen sei, man hat selbst gemeint [1]), die Palästinenser hätten ihren Hass gegen Paulus (den von ihnen auf Leib und Leben Angeklagten!) absichtlich verheimlicht, um ihn leichter verderben zu können. Aber bedurfte es denn eines officiellen Berichts, um die römische Judenschaft von den Vorfällen in Palästina in Kenntniss zu setzen? Es ist bekannt, welcher lebhafte Verkehr zwischen den Provinzialhauptstädten und Rom stattfand, welche ausgebreiteten Beziehungen die Religion, der Handel, die politischen Verhältnisse zwischen Rom und Jerusalem bildeten, wie neben den zahllosen Privatverbindungen auch fast beständig politische Agenten der jüdischen Fürsten und der Priesterschaft in Rom waren. Waren doch gerade während der Zeit, als Paulus zu Cäsarea in Haft sass, die Angesehensten der cäsareensischen Juden mit einer Klage gegen den Procurator Felix nach Rom gekommen (Jos. Ant. XX, 8, 9). Und dennoch sollten die *πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων* in Rom während der drei Jahre, die seit der Gefangennehmung des Apostels verflossen waren, von den Dingen, die sich in ihrem Vaterlande zugetragen hatten, von der Gefangennehmung und wahrscheinlichen Verurtheilung ihres gehasstesten und gefährlichsten Glaubensfeindes kein Wort gehört haben, und wir sollten uns bei Meyer's Bemerkung beruhigen können: „der Fall, dass den römischen Juden durch Privatkorrespondenz oder Reisende üble Nach-

[1]) Lange ap. Zeit. I, 106.

image
not
available

Wirklichkeit muss doch die Darstellung der Heilslehre, die Auseinandersetzung und Rechtfertigung des Eigenthümlichen, was die paulinische Auffassung derselben bezeichnet, den Hauptinhalt der apostolischen Vorträge gebildet haben, und es kann sich in dieser Beziehung mit den Reden im Wesentlichen nicht anders verhalten haben, als mit den Briefen, von denen uns namentlich der Römerbrief zeigt, wie Paulus mit solchen sprach, denen seine Lehre noch neu war. Wenn unser Verfasser davon so wenig, über Vertheidigungsreden dagegen, welche zum Theil gar nichts Eigenthümliches darbieten, so ausführlich berichtet, so erhalten wir schon dadurch ein schiefes Bild von dem Wirken des Apostels, seine dogmatische Bedeutung wird über Gebühr zurückgestellt. Gehen wir sofort auf den Inhalt seiner Lehrvorträge näher ein, und fassen wir hiefür zunächst die zwei grösseren, zu Antiochien und zu Athen, in's Auge, so scheint uns der Verfasser in jeder von beiden ein Muster für eine ganze Gattung paulinischer Lehrreden vorlegen zu wollen: in Athen hat der Apostel ausschliesslich eine hellenische, in Antiochien eine jüdische Zuhörerschaft; die Reden, welche er an diesen beiden Orten hält, repräsentiren die Missionspredigt des Apostels überhaupt, jene den Heiden, diese den Juden gegenüber. Weder die eine noch die andere entspricht jedoch den Erwartungen, welche wir uns von den Lehrvorträgen des Paulus machen müssen. Ueber die athenische Rede, deren Authentie uns schon oben aus andern Gründen zweifelhaft wurde, urtheilt Schneckenburger (S. 129) vollkommen richtig: es liege in ihr ebenso wenig, als in der lystrensischen, etwas eigenthümlich Paulinisches, es sei denn die grossartige Auffassung des Heidenthums selbst; beide Reden könnte auch ein solcher gehalten haben, der in der christlichen Heilslehre mit dem Apostel nicht übereinstimmte, ja mit Ausnahme der ganz letzten Worte in der atheniensischen ein liberaler tiefsinniger Jude. In beiden ist es nur der Monotheismus, welcher sich dem Polytheismus, nicht das Erlösungsbedürfniss und Erlösungsbewusstsein, welches sich dem heidnischen Sünden- und Weltleben entgegenstellt; von der paulinischen Auffassung des Christenthums, wie sie sich z. B. im Römerbrief auch dem Heidenthum gegenüber ausspricht, von dem Zurückgehen auf die sittliche Wurzel der Religion, findet sich nichts in diesen Reden, selbst der Messiasglaube wird darin nur einmal (17, 31) im Vorübergehen berührt. Die antiochenische Rede lässt allerdings nicht blos die allgemein

image
not
available

eine leise Färbung des Ausdrucks (εὐαγγέλιον τῆς χάριτος V. 24) ruft dem Kundigen die paulinische Auffassung der Heilslehre in's Gedächtniss. Dass der Apostel in seinen Erklärungen vor dem Synedrium (23, 6), vor Felix (24, 14), vor Festus (25, 8), vor Agrippa (26, 19—23) gleichfalls keinen anderen Gesichtspunkt festhält, haben wir zum Theil schon früher gesehen. In allen diesen Aeusserungen weist Paulus jede feindselige Beziehung seiner Lehre zum Mosaismus ab, und versichert, dass es sich zwischen ihm und den Juden durchaus nur um die Messianität Jesu, um die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in seinem Tod und seiner Auferstehung handle (vgl. besonders 26, 22); wogegen ausser seiner Polemik gegen die Gültigkeit des Gesetzes auch die Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben nicht undeutlich verläugnet wird, wenn er c. 26, 20 den Inhalt seiner Vorträge dahin angiebt: *ἀπήγγειλον μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας.* Diese *μετάνοια*, dieses *ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν*, welches in einer veränderten Handlungsweise besteht, erinnert weit mehr an die Busspredigt des Täufers und die von ihm verlangten *καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας*[1]), oder an das *μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε* des Petrus (3, 19 vgl. V. 26; c. 2, 38; 5, 31), als an die Lehre des Paulus vom Glauben und von der Umschaffung des innern Menschen, welcher selbst das Wort *μετάνοια* fremd ist[2]). Wie wenig aber auch durch den schwachen Anklang an die paulinische Lehrweise in der Rede des 13ten Kapitels der wirklich paulinische Charakter dieser Rede und der ganzen von unserer Schrift dem Paulus in den Mund gelegten Lehre verbürgt wird, diess erhellt schon aus dem Umstand, dass der Petrus der Apostelgeschichte in seinen Reden ganz ebenso weit geht, wie Paulus: von der Sündenvergebung ist bei jenem öfter die Rede, als bei diesem (s. c. 2, 38. 3, 19. 4, 12. 5, 31. 10, 43), und wenn es Paulus ausspricht, dass die Juden durch's Gesetz nicht vollständig gerechtfertigt werden können, so erklärt Petrus 15, 10 das Gesetz

---

[1]) L. 3, 8, wo zur vollständigen Erinnerung an unsere Stelle auch das *ποιεῖν* nicht fehlt; ebenso findet sich das *ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν* in Beziehung auf Johannes L. 1, 16: *πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν.*

[2]) Paulus gebraucht dieses bei ihm überhaupt seltene Wort nie von der Annahme des christlichen Glaubens, sondern nur von der sittlichen Besserung; s. Röm. 2, 4. 2 Kor. 7, 9 f. 12, 21.

image
not
available

sollte? wie vollends, dass wahr sein sollte, was ihn die Apostelgeschichte so wiederholt und nachdrücklich versichern lässt (c. 23, 6. 24, 14. 25, 8. 26, 22 f. 28, 17. s. o.), dass er dem mosaischen Gesetz in keiner Beziehung entgegentrete, dass er fortwährend ein rechtglaubiger Jude, ein Pharisäer sei? Wie völlig in allen diesen Beziehungen der eigentliche Kern der paulinischen Lehre in unserer Schrift nicht blos verschwiegen, sondern auch in judaistischem Sinn verändert wird, liegt am Tage.

Was Paulus in den eben angeführten Stellen von sich behauptet, was Jakobus c. 21, 24 mit seiner Beistimmung von ihm aussagt, was selbst seine jüdischen Gegner stillschweigend bekennen müssen (c. 28, 21 s. o.), dass er ein treuer Befolger des Gesetzes sei, das bestätigt nach der Darstellung der Apg. sein ganzes Verhalten. Fassen wir zunächst sein persönliches Benehmen in's Auge, so hat unser Verfasser nicht unterlassen, durch manche kleinere Züge hierauf aufmerksam zu machen. Dahin gehören vor Allem die wiederholten Reisen nach Jerusalem. Man pflegt diesen Reisen verschiedene anderweitige Zwecke unterzulegen, welche mit dem apostolischen Wirken des Paulus enger zusammenhängen. Allein wenn dieser c. 18, 21 selbst die lockende Gelegenheit zu einer erfolgreichen Wirksamkeit in Ephesus vorbeigehen lässt, nur weil er um jeden Preis das nächste Fest in Jerusalem zubringen will [1]), wo er ausser dem Festbesuche, nach dem Schweigen unserer Schrift zu schliessen, nicht das Geringste zu thun hat [2]), wenn er sich ebenso später, c. 19, 21 mitten unter seine ephesische Wirksamkeit hinein vornimmt, nach Jerusalem zu reisen, ohne dass einer bestimmten Veranlassung zu dieser Reise erwähnt wäre, wenn er sodann c. 21, 6. 16 zwar das Passahfest, an welchem ein frommer Jude nicht reisen mochte, noch in Philippi zubringt, dann aber an dem mehrjährigen Schauplatz seines Wirkens, den er nie mehr betreten sollte (V. 25),

---

[1]) *Δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα.* Für die Aechtheit dieser Worte, welche Meyer und de Wette mit Recht vertheidigen, spricht auch ihre wahrscheinliche Benützung in den clementinischen Recognitionen, s. o. S. 60.

[2]) V. 22: *Καὶ ἀνήχθη ἀπὸ τῆς Ἐφέσου· καὶ κατελθὼν εἰς Καισάρειαν, ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν.* Diese Worte, so unmittelbar an V. 21 angeknüpft, können doch nur den Eindruck machen, dass über den Zweck und Erfolg der Reise desshalb nichts weiter beigefügt ist, weil dieser eben nur der im 21sten Vers bezeichnete war.

image
not
available

Phrygien, V. 23, ergab sich hieraus ohne Mühe. Und doch sc
man meinen, wenn sich der Apostel seiner umfangreichen M
onsthätigkeit entzog, um nach Jerusalem zu gehen, wenn
solches Opfer an Zeit und Mitteln brachte, so werde er die
ohne einen bedeutenden Zweck und Erfolg gethan habe
wir nun überdiess aus dem Beispiel des 11ten Kap
unser Verfasser fähig war, aus dogmatischem Interess
des Paulus nach Jerusalem zu erdichten, so spric
wiegende Wahrscheinlichkeit dafür, dass er diess
liegenden Falle gethan hat [1]).

Mit den Reisen des Apostels nach Jerusalem
Schrift auch einige weitere Beweise seiner jüdi
auf der letzten derselben bringt er das oben
atsopfer dar, und vor der des 18ten Kapi
durch Abscheerung seines Haars ein Gelübd
wird zwar, wie früher, so auch jetzt v
Paulus, sondern auf Aquila bezogen. A
welchen man dafür anführen kann, dass
λος . . . ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν καὶ
Ἀκύλας, κειράμενος τὴν κεφαλὴν ἐν
die sonst unschickliche Voranstellung
eben desshalb gewählt scheine, um
sein Subjekt Ἀκύλας anknüpfen z
nichts beweisen: auch Röm. 16,
in unserem Kapitel selbst V. 2
spricht für die Beziehung auf P
drückliche Hinweisung auf A
κειράμενος, erwarten sollte,
als dem Hauptsubjekt des S
man nicht recht einsieht,
Aquila hier sollte. Sc
indirekten Rechtfertigun
als ob er die Juden A
doch sehr gesucht.

---

[1]) Die Kürze, mit
selbst den Zweifel veran
wolle; dieser liegt jedo

[2]) Meyer z. d. S
ap. Zeit. S. 203 f.

image
not
available

dieses das Anstössigste sein, dass der Apostel vor den Juden und Judenchristen in Jerusalem in einer Rolle aufgetreten wäre, die seinem wahren Charakter gar nicht entsprochen hätte? denn er für seine Person bedurfte doch weder der Haarschur noch des Tempels, um Gott seinen Dank zu bezeugen; er konnte das Gelübde höchstens als eine gleichgültige Aeusserlichkeit betrachten, hätte aber durch seine Uebernahme Andern glauben gemacht, dass er ebenso, wie sie, einen Akt der Frömmigkeit darin sehe, dass er immer noch der gesetzliche Jude sei, der er früher gewesen war. Wäre diess nicht noch eine verwerflichere Heuchelei gewesen, als die, welche er selbst an Petrus so stark tadelt? und genügt es, sich hiegegen immer wieder auf die Erklärung des Apostels 1 Kor. 9, 20, dass er den Juden wie ein Jude geworden sei, zu berufen? Liegt denn in dieser Erklärung, dass er nicht etwa nur dessen, was ihnen anstössig war, unter Umständen sich enthielt, sondern auch specifisch gesetzliche Handlungen, wie das Nasiräat, ohne alle dringende Veranlassung übernahm? Diess gilt aber allerdings nur von dem historischen Paulus. An dem der Apg. kann das korinthische Gelübde so wenig befremden, als das jerusalemische Nasiräatsopfer, und wenn Paulus dieses übernimmt, um zu zeigen, dass auch er treu am Gesetz halte, warum sollte er nicht auch ohne einen solchen Zweck, aus einfacher Gesetzesfrömmigkeit, bei Gelegenheit ein Gelübde gethan haben?

Wie mit dem Judenthum, so steht Paulus in der Apostelgeschichte auch mit dem Judenchristenthum und seiner Metropole in einer Verbindung, welche wir in dieser Weise nicht für historisch halten können. Schon gleich nach seiner Bekehrung lässt ihn unsere Schrift nach Jerusalem gehen, und hier mit der Christengemeinde in den engsten Verkehr treten (9, 26 ff.), dass diese Reise erst drei Jahre nach seinem Uebertritt zum Christenthum stattfand, dass der Besuch in Jerusalem nur dem Petrus galt und nur 14 Tage dauerte, wird verschwiegen. Eine zweite Reise ebendahin erzählt das 11te, eine dritte das 15te, eine vierte das 18te Kapitel. Dass von diesen drei Reisen wahrscheinlich nur die mittlere geschichtlich ist, haben wir oben gesehen. Unser Verfasser unterlässt nicht, von jeder derselben eine freundliche Berührung mit der Urgemeinde zu berichten. Die erste bezweckt Ueberbringung einer milden Beisteuer; auf der zweiten erhält Paulus nicht blos für seine Amtsthätigkeit die volle Zustimmung

image
not
available

ist offenbar absichtlich: das Bild der paulinischen Gesetzesfrömmigkeit soll durch keinen fremdartigen Zug gestört werden [1]).

Ist nun Paulus schon persönlich ein so treuer Anhänger des Judenthums, so lässt sich auch in seiner apostolischen Wirksamkeit keine gegnerische Stellung zu demselben erwarten, und so ist denn auch wirklich seine Opposition gegen den jüdischen Partikularismus und gegen die Uebertragung des Gesetzes in's Christenthum in dem Bericht der Apostelgeschichte nicht allein abgestumpft, sondern geradezu in ihr Gegentheil verwandelt. Höchst bezeichnend ist in dieser Hinsicht zunächst die Erscheinung, welche Baur in seiner Abhandlung über den Römerbrief (jetzt im Paulus S. 362 ff.) gründlich nachgewiesen hat, dass Paulus der Apostelgeschichte zufolge nur gezwungen sich der Heidenmission zuwendet, und sich nirgends früher zur Verkündigung des Evangeliums an die Heiden berechtigt glaubt, als bis ihm die Juden die Thätigkeit unter ihnen unmöglich gemacht haben. Während Paulus selbst seine Berufung von Anfang an als Bestimmung zum Heidenapostel auffasst (Gott hat mir seinen Sohn geoffenbart, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν Gal. 1, 16), so tritt er in der Apostelgeschichte 9, 20 ff. zuerst in den jüdischen Synagogen zu Damaskus auf; die Reise nach Arabien (von der wir freilich nicht wissen, ob sie eine Missionsreise war) wird verschwiegen. Von Damaskus durch die Juden vertrieben, erneuert er seine Versuche zur Bekehrung seiner Volksgenossen in Jerusalem und der Umgegend (9, 28 f.), ja, wie versichert wird (26, 20), in ganz Judäa. Auch aus diesem Wirkungskreis verdrängen ihn nach der einen Darstellung (9, 29) jüdische Mordanschläge, nach der andern (22, 17 ff.) befiehlt ihm Christus in einer Vision, denselben zu verlassen, weil seine Predigt verschmäht werden werde; aber so gross ist seine Anhänglichkeit an die Judenmission, dass er sich zuerst sogar gegen die Worte des Herrn Einwendungen erlaubt [2]), und erst einem wiederholten bestimmten Befehl nachgiebt. Auch jetzt noch bedarf es neuer Offenbarungen, um den Apostel zum wirklichen Eintritt in sein Arbeitsfeld unter den Heiden zu bestimmen, und unser Verfasser versäumt nicht, wiederholt und geflissentlich darauf aufmerksam zu machen, dass ihn der ausdrückliche Wille Gottes demselben zugeführt habe (13, 2, 4.). Nichtsdestoweniger ist es nach allen diesen Vorgängen immer

[1]) Weiteres hierüber in der dritten Abtheilung, Abschn. 3, 1.

[2]) Nur so kann nämlich V. 19 f. verstanden werden.

image
not
available

ersten Ort, über welchen Ausführlicheres mitgetheilt wird, in Philippi, ist es die jüdische προςευχή, wo der Apostel an den Sabbathen Vorträge hält; die nächste Station ist Thessalonich ὅπου ἦν ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων (17, 1); Paulus spricht hier an drei Sabbathen vor Juden und Proselyten, bis ihn die Juden durch einen Volksaufstand vertreiben; er flieht nach Beröa, und sein erster Gang ist wieder εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων (17, 10); durch seine alten Feinde auch von hier verdrängt, wandert er bis Athen, und selbst hier treffen wir ihn in der Synagoge im Gespräch mit Juden und Judengenossen — dass er sich auch an Heiden gewandt habe, wird in den Worten: διελέγετο ἐν τῇ ἀγορᾷ πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας kaum bemerkbar angedeutet, und überdiess durch den Zorn des Apostels über die πόλις κατείδωλος noch besonders und in einer für den Juden gewiss unanstössigen Weise motivirt. Vor dem Areopag hält er nun allerdings eine Rede an eine heidnische Zuhörerschaft; aber ist es nicht, als ob der Verfasser ausdrücklich dem Verdacht vorbeugen wollte, als ob er diess von freien Stücken gethan habe, wenn er einen Vortrag, zu welchem Paulus in seinem apostolischen Beruf Anlass genug hatte, nur durch das Andrängen der Masse, die ihn auf den Areopag führt, und durch die unwahrscheinliche Gerichtsverhandlung (s. o. S. 259 f.) zu motiviren weiss? Es folgt der längere Aufenthalt in Korinth. Paulus spricht hier jeden Sabbath in der Synagoge, und gewinnt Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας (unter welchen wir in diesem Zusammenhang nur σεβόμενοι verstehen können); nach der Ankunft des Silas und Timotheus strengt er sich noch mehr an διαμαρτυρόμενος τοῖς Ἰουδαίοις τὸν Χριστόν. Erst als die Juden ihn schmähen und zurückweisen, erklärt er, wie einst in Antiochien: τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν· καθαρὸς ἐγώ, ἀπὸ τοῦ νῦν (also vorher hätte er es sich nicht erlaubt) εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι, 18, 6. Trotz dieser Erfahrung in Korinth wiederholt sich derselbe Hergang in Ephesus: nachdem Paulus schon bei seiner ersten Anwesenheit daselbst die Synagoge besucht, und sie nur desshalb verlassen hat, weil ihn die Pflicht des Festbesuchs nach Jerusalem ruft, begiebt er sich bei seiner zweiten Ankunft sofort in die Synagoge und lehrt hier gegen drei Monate lang; erst die Widerspenstigkeit und die Schmähungen der Juden (19, 9) nöthigen ihn, ganz wie in Korinth, einen anderen Raum und andere Zuhörer für seine Vorträge zu suchen. Selbst im letzten Moment seiner Missionsthätigkeit wird er diesem

image
not
available

in Ephesus und Korinth, aller Einwirkung auf die Heiden sich enthalten konnte, um so lange allein in der Synagoge zu lehren, bis ihm diese verschlossen wurde, dass er das Verfahren, welches ihm die Apostelgeschichte zuschreibt, so ausnahmslos befolgen konnte, wie er hier thut? Wenn hier strenggenommen kein einziger Fall berichtet wird, in dem er von freien Stücken anders gehandelt hätte, wenn er überdiess am Anfang, in der Mitte und am Schluss seiner Wirksamkeit Erklärungen, wie die oben angeführten, mit allem Nachdruck wiederholt, was anders kann der Leser glauben, als dass er überall, wo es die Umstände irgend erlaubten, jenem Grundsatz gefolgt sei? Kann er aber das wirklich gethan, kann er, welcher sich von Anfang an zum *ἀπόστολος ἀκροβυστίας* berufen wusste, so, wie unsere Schrift berichtet, sich gesträubt haben, diesen Beruf auch wirklich anzutreten, kann er die Evangelisation der Heiden von dem Unglauben der Juden abhängig gemacht haben? Wir müssten diese Frage verneinen, auch wenn uns die Erzählungen, auf welche sich die Schilderung unserer Schrift stützt, im Uebrigen fester ständen, als diess allen unsern bisherigen Untersuchungen zufolge bei vielen derselben der Fall ist. Sagt doch Paulus in demselben Zusammenhang, dem jene Aeusserungen über die Vorzüge des jüdischen Volks angehören, es sei kein Unterschied zwischen Juden und Heiden, alle Menschen seien gleichermassen Sünder und alle gleichsehr können nur durch die Gnade und den Glauben gerettet werden (Röm. 3, 23 ff. vgl. 1 Kor. 1, 24), dem Christenthum sei der Gegensatz von Juden und Hellenen unbekannt (Gal. 3, 28), begründet er doch diese Sätze damit, dass Gott ebensosehr der Gott der Heiden sei, wie der Juden (Röm. 3, 29 f.), stellt er doch die geistigen Abrahamssöhne, bei denen es auf die leibliche Abstammung nicht ankommt, den fleischlichen auf's Bestimmteste entgegen (Gal. 4, 21 ff. Röm. 2, 28 f. 4, 11. 16), erklärt er doch, dass er sich als Apostel Allen ohne Unterschied, Hellenen und Barbaren zur Verkündigung des Evangeliums verpflichtet achte (Röm. 1, 14), betrachtet er doch die Verkündigung Christi unter den Heiden als den Beruf seines Lebens und den Zweck seiner Erwählung (Gal. 1, 16. 2, 7). Wie ist es denkbar, dass er mit diesen Grundsätzen so gehandelt habe, wie die Apg. berichtet? Wenn das Evangelium den Heiden und Juden gleichsehr bestimmt ist, so muss es auch beiden in der gleichen Weise verkündigt werden, und es kann nicht die Verkündigung an die Heiden durch die Erfolglosigkeit

image
not
available

gegen den Heidenapostel einnehmen können; aber einen so allgemeinen und hartnäckigen Widerspruch, wie ihn uns die paulinischen Briefe zeigen, hatte dieser Paulus nicht zu erwarten. Weiter geht denn auch wirklich die Opposition gegen ihn nicht, welcher wir in der Apg. begegnen. Wohl hat der Apostel auch hier mit dem Vorurtheil der Judenchristen in Jerusalem zu schaffen (21, 20 ff.); aber wie wenig hat doch dieses schnell widerlegte üble Gerücht auf sich, wenn wir damit die unausgesetzten Kämpfe mit dem Judaismus vergleichen, welche uns die paulinischen Briefe vermuthen lassen! Wie so gar nichts weiss doch unsere Schrift von den Partheiungen in Korinth und den Leiden, die dem Apostel durch sie bereitet wurden, von seinen galatischen, seinen ephesinischen Gegnern! wie wenig lässt sie uns ahnen, dass er auch in Rom mit einer Parthei zu streiten hatte, deren Anhänglichkeit an's Judenthum Paulus selbst ebenso, wie ihre Vorurtheile gegen sein Christenthum, in dem Briefe, welchen er zur Beschwichtigung dieser Vorurtheile geschrieben hat, deutlich genug durchblicken lässt! Warum dieses gänzliche Schweigen von den Vorfällen, welche einen Blick in die Differenzen zwischen dem Heidenapostel und der Urgemeinde thun liessen, wie der Vorgang in Antiochien und der Streit um die Beschneidung des Titus? warum selbst von dem Zweck der letzten jerusalemitischen Reise kein Wort? etwa nur, weil der Verfasser die Kollekte schon für's 11te Kapitel verwendet hatte, oder auch weil diese Kollekte daran erinnerte, dass ein Zwiespalt zwischen Heiden- und Judenchristen zu heben war, zu dessen Versöhnung jene Liebesgabe, aller Wahrscheinlichkeit nach vergeblich, bestimmt war? Alles was auf einen Partheigegensatz innerhalb der Christengemeinden hindeutet, ist in unserer Schrift auf's Sorgfältigste verwischt, und nur so viel davon übriggelassen, als schlechterdings unentbehrlich war, um den irenischen Entscheidungen, welche sie mittheilt, nicht allen Anlass zu nehmen. „Nirgends — bemerkt Schneckenburger in seiner trefflichen Auseinandersetzung dieses Punkts, S. 100 — während seiner ganzen apostolischen Wirksamkeit erfährt Paulus nach der Apostelgeschichte judaistische Anfeindungen, nachdem einmal die antiochenischen Zwistigkeiten, welche noch gar nicht ihn besonders betreffen, sondern noch vor seiner eigentlichen und selbständigen Apostelwirksamkeit ausgebrochen waren, beigelegt, und die den Heidenchristen Anerkennung gewährenden Beschlüsse der Apostel und der jerusalemitischen Urgemeinde gefasst sind."

image
not
available

Dritte Abtheilung.

Der Ursprung der Apostelgeschichte.

Erster Abschnitt.

Ueber den Zweck der Apostelgeschichte.

1. Die Apostelgeschichte eine Tendenzschrift.

Der Vermuthung, dass unser Buch kein rein geschichtliches Motiv habe, stellt sich zunächst der Prolog des Lukas-Evangeliums in den Weg, welchen man auch auf die Apostelgeschichte zu beziehen durch ihren Anfang sich berechtigt glaubte. Da der Verfasser nur die Erzählung des Geschehenen als Zweck seiner Darstellung nenne, sagt man [1]), und da eben diese Bestimmung auch von unserer Schrift gelten müsse, so sei es grundlose Willkühr, ihr statt dieses vom Verfasser selbst ausgesprochenen einen fremdartigen Zweck unterzuschieben. Dieser Schluss ist jedoch mehr als nur unsicher. Es lässt sich durchaus nicht beweisen, dass Lukas bei der Abfassung des Evangeliums die Apostelgeschichte im Auge gehabt habe, es fehlen in jenem alle Beziehungen auf diese, ebenso macht aber auch unsere Schrift mit ihrer Himmelfahrtsgeschichte einen neuen, mit dem Schluss des Evangeliums gar nicht unmittelbar zu vereinigenden Anfang, und auch abgesehen davon konnte zu den *πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα*, zu den Geschichten, in denen Theophilus unterwiesen wurde,

---

[1]) Z. B. Credner Einl. S. 268. Wenn ich daher diese Bemerkung als eine wirklich vorhandene behandle, so wird das doch wohl nicht ganz so „absurd" sein, wie Lange ap. Zeit. I, 89 meint, dem dabei aber freilich die kleine Confusion begegnet zu sein scheint, das, was ich behaupte, mit dem, was ich bestreite, zu verwechseln.

image
not
available

ganzen Untersuchung die Gewissensfrage entgegenhalten, wie wir in einer so „unbefangenen" Geschichtserzählung noch anderweitige Zwecke vermuthen, wie wir einem so gewissenhaften Schriftsteller, wie Lukas, eine absichtliche Entstellung der Wahrheit, einen sittlich so verwerflichen Betrug zutrauen können? Diese Frage, sofern sie nach gewohnter Weise die Sache vor aller Einzeluntersuchung entscheiden soll, ist geradezu sinnlos. Ob unsere Darstellung eine unbefangene, ob unser Verfasser dieser gewissenhafte, oder richtiger, dieser kritische Geschichtschreiber ist, ob eine tendenziöse Umbildung der Ueberlieferung ihm ebenso unzulässig erscheinen musste, wie uns, diess lässt sich ja eben erst durch die Untersuchung unserer Schrift selbst ausmachen; sie und ihr Verfasser sind das, wofür man sie hält, wenn sie mit ihrer Geschichtserzählung keine ungeschichtlichen Zwecke verfolgen, wie es sich aber damit verhält, kann erst die Einzeluntersuchung ergeben; ohne Umstände voraussetzen, dass sie jenes nicht thun, heisst alle Erörterung durch ein dogmatisches Vorurtheil abschneiden.

Dass wir aber wirklich Grund haben, der Apostelgeschichte noch andere, als blos geschichtliche Zwecke zuzuschreiben, diess ist zwar auch schon von Schneckenburger in seiner mehrerwähnten Schrift über den Zweck der Apostelgeschichte hinreichend gezeigt worden. Dieser Kritiker beruft sich mit vollem Recht auf die Art, wie unser Verfasser seinen Gegenstand behandelt, auf die merkwürdige Parallele zwischen Paulus und den Uraposteln, welche hier nur dadurch erreicht wird, dass manche uns sonst bekannte Züge im Bilde des Paulus weggelassen, andere in eine einseitige Beleuchtung gerückt werden, auf die Uebereinstimmung in den Wundern, wie in den Leiden, in der Lehre und in dem Verhalten beider Theile, auf die Hervorhebung alles dessen, was Paulus bei den Judenchristen zu empfehlen, ihre Vorurtheile gegen den Heidenapostel und sein Werk zu beseitigen geeignet war, die Zurückhaltung solcher Dinge, die jenen Vorurtheilen zur Nahrung dienen konnten, auf die ganze Auswahl und Anordnung des historischen Stoffs, die aus rein geschichtlichen Gesichtspunkten nicht zu begreifen, aus dem apologetischen Interesse des Pauliners sich vollständig erkläre. Diese Gründe erhalten aber noch ein ganz anderes Gewicht, wenn man sich überzeugt hat, dass unser Verfasser nicht etwa nur einen geschichtlichen Stoff in einer bestimmten Richtung auswählt und zusammenstellt, sondern dass er sich auch die eingreifendsten Abweichungen von

image
not
available

Ueberblicken wir den Thatbestand, wie ihn unsere bisherige Untersuchung feststellt. Die Apostelgeschichte erzählt einestheils die Geschichte der Urapostel und der jerusalemitischen Gemeinde, nebst der von ihr ausgehenden Ausbreitung des Christenthums bis zum selbständigen Auftreten des Paulus, anderntheils die Geschichte des Paulus. In dieser Erzählung findet sich nun vorerst die auffallendste Uebereinstimmung zwischen den Thaten und Schicksalen des Petrus und der älteren Apostel auf der einen, des Paulus auf der andern Seite. Beide Theile werden sich nicht blos im Allgemeinen durch die Schilderung ihrer Wunderthätigkeit (c. 2, 43. 5, 16. 8, 6 f. vgl. 18, 12. 19, 11. 28, 9) gleichgestellt, sondern es giebt auch im Besondern keine Art petrinischer Wunderwirkung im ersten Theil, welche nicht durch den zweiten dem Paulus gleichfalls zugesprochen würde [1]. Wenn Petrus seine Wunderthätigkeit c. 3, 2 mit der Heilung eines Lahmgeborenen eröffnet, so ist auch das erste Heilungswunder des Paulus c. 14, 8 ein χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ [2]. Wenn Petrus selbst durch seinen Schatten Wunder wirkte (5, 15), so offenbaren die Schürzen und Schweisstücher des Paulus (19, 12) keinen geringeren Grad von mirakulöser Wirkung in die Ferne. Wenn von Petrus und seinem Kreise namentlich auch Dämonenaustreibungen berichtet werden (5, 16. 8, 7), so bezeugt der böse Geist in Ephesus (19, 15) selbst, und die Austreibung des Python in Philippi (16, 18), und anderer Dämonen (19, 11. 28, 9) bestätigt, wie gefürchtet bei ihnen der Name des Paulus war. Nicht minder furchtbar ist Paulus den Bundesgenossen der bösen Geister, den Goëten und dem ganzen goëtischen Wesen (Elymas c. 13, 6 ff., ephesinische Zauberei c. 19, 13 ff.), und er mag hierin dem vielgepriesenen Besieger des Magiers Simon (c. 8, 14 ff.) wohl zur Seite gestellt werden. Auch von paulinischen Strafwundern berichtet die Apostelgeschichte 13, 6 ff. vgl. 19, 13 ff., wie von petrinischen 5, 1 ff., ein Beispiel. Dass endlich die höchste Spitze der Wunderwirkung nicht fehle, steht der durch Petrus vom Tod

---

[1]) S. Schneckenburger S. 52 f. Schwegler Nachap. Zeit. II, 56.

[2]) Ueber die völlige Gleichförmigkeit dieser beiden Erzählungen, selbst im Ausdruck, s. o. S. 214, die Heilung eines Paralytischen durch Petrus, c. 9, 33, womit Schneckenburger die eines Fieberkranken durch Paulus (28, 8) nur halb passend zusammenstellt, gehört in die allgemeine Kategorie der Lahmenheilungen, brauchte daher keine besondere Parallele zu haben.

image
not
available

Beiträgen die apostolische Sage anwuchs, für die Erzählungen von den beiden Hauptaposteln durchaus Gleichlautendes beigesteuert hätten; eine Darstellung vielmehr, welche so unverkennbar durch Ein Interesse bestimmt, nach einem einheitlichen Plane ausgeführt ist, setzt auch Einheit des Urhebers voraus. Diess schliesst natürlich nicht aus, dass ihm ein Theil, vielleicht ein grosser Theil seines Stoffes schon durch die Ueberlieferung gegeben war — wie es sich hiemit verhielt, wird später untersucht werden; — aber was er ihr auch entnommen haben mag, so muss er doch das Ueberlieferte aus einem bestimmten Gesichtspunkt ausgewählt, gesichtet, umgebildet und erweitert haben, sonst hätte unmöglich dieses gleichförmige Ganze herauskommen können. Wirklich tragen ja auch manche jener Wundererzählungen die deutlichen Spuren dieser individuellen Thätigkeit. Wenn z. B. die beiden Lahmenheilungen in der Sache und im Ausdruck sich Zug für Zug entsprechen, wenn c. 10, 26 und 14, 15 fast die gleichen Worte gebraucht sind, wer wird den Grund davon anderswo suchen, als in der Identität des Verfassers? wenn in jenen allgemeinen Schilderungen, die doch jedenfalls vorzugsweise dem Verfasser selbst angehören, die gleichen oder auffallend ähnliche Angaben sich wiederholen (wie c. 5, 15 f. vgl. 28, 9. 19, 11), von wem anders, als von eben diesem, soll ihre Gleichheit herrühren? So fanden wir ja auch in der Erzählung von den Johannesjüngern, c. 19, und der von Apollos, c. 18, zwei Berichten, die in gar keinem unmittelbaren Zusammenhang stehend, ursprünglich nicht derselben Tradition angehören können, und von denen namentlich der zweite kein sagenhaftes Gepräge trägt, dieselben Züge, welche in der Wirklichkeit nicht vereinbar nur dem Interesse dienen, die Johannesschüler für die paulinische Geistesweihe geeignet zu machen. Lässt sich annehmen, dass diese Züge von der Sage, und nicht vielmehr von unserem Schriftsteller herrühren? Der Parallelismus der paulinischen und petrinischen Wunder ist also jedenfalls für sein Werk anzusehen.

Wie Paulus hinter Petrus an Verherrlichung durch Wunder nicht zurücksteht, so steht hier Petrus mit der Urgemeinde hinter Paulus an Leiden und Widerwärtigkeiten nicht zurück, und auch diese Parallele kommt im Wesentlichen nicht auf Rechnung der Geschichte oder der Tradition, sondern auf Rechnung des Verfassers. Fassen wir zunächst Paulus in's Auge, so ist zwar wiederholt von Nachstellungen der Juden die Rede, denen er entfliehen

image
not
available

nun mit diesen Leiden des Paulus, die alle zu seiner Verherrlichung dienen müssen, die der Urgemeinde und ihrer Apostel, so zeigt sich, dass diese vor ihrem jüngeren Kollegen nicht das Geringste voraus haben. Ist Paulus eingekerkert und vor Gericht gezogen worden, so ist das Gleiche erst dem Petrus und Johannes (c. 4), dann den sämmtlichen Aposteln (5, 17 ff.), endlich noch einmal dem Petrus allein widerfahren; hat Paulus in Philippi Streiche erhalten, so erhielten sie vor ihm (5, 40) die Urapostel in Jerusalem; ist Paulus gesteinigt worden, so wurde Stephanus, das gefeierte Mitglied der jerusalemitischen Gemeinde, zu Tode gesteinigt; ist Paulus den Märtyrertod gestorben (wiewohl unser Verfasser davon schweigt), so ist ihm nicht allein Stephanus, sondern auch Jakobus, auf derselben Bahn vorangegangen, und dieser selbst ist durch die Art seines Todes (Enthauptung auf Befehl eines gottlosen Despoten c. 12, 2. 20 ff.) sein Vorbild unter den Uraposteln. Auch von inneren Zerwürfnissen, wie sie von den paulinischen Gemeinden nicht berichtet werden, ist die Mustergemeinde in Jerusalem nicht frei geblieben; selbst gegen die Apostel erhob sich ein Murren (6, 1 f.), und das goldene Zeitalter der Gütergemeinschaft wird durch das Vergehen des Ananias und der Sapphira befleckt. Waren andererseits die palästinensischen Apostel der Gegenstand einer besonderen göttlichen Fürsorge, so hatte sich Paulus keiner geringeren zu erfreuen; hat den Petrus ein Engel aus engem Gewahrsam befreit (12, 7 ff.), sind ebenso 5, 20 die sämmtlichen Apostel durch einen Engel aus dem Gefängniss geführt worden, so löst ein wunderbares Erdbeben in Philippi die Fesseln des Paulus und seines Begleiters; hat mit Philippus der Engel des Herrn gesprochen (8, 26), so erscheint eben dieser 27, 23 auch dem Paulus; waren die Apostel nach der Vorstellung der Folgezeit gegen giftige Schlangen gesichert (L. 10, 19 par. Mark. 16, 18), so ist Paulus der Einzige, von dem diess unser Verfasser durch ein ausdrückliches Beispiel belegt. Der Lauf des Paulus ist nicht leidensvoller und nicht weniger ausgezeichnet durch göttliche Führungen, als der eines Petrus und seiner Genossen.

Entspricht diess aber der geschichtlichen Wirklichkeit? oder wissen wir nicht vielmehr selbst aus den wenigen Andeutungen der paulinischen Briefe mehr von den Leiden des Apostels, als aus dieser vermeintlich so vollständigen Geschichte desselben? Wo bleibt in unserer Darstellung die Mehrzahl jener Nöthen und Miss-

image
not
available

so erhellt derselbe noch deutlicher aus der Bemerkung, welche sich uns schon früher, (S. 140 ff.) ganz abgesehen von der vorliegenden Frage, ergeben hat, dass sich die angeblichen drei Verfolgungen der Urapostel, die des 3ten und 4ten, des 5ten und des 12ten Kapitels, in der Wirklichkeit auf eine einzige, die letztgenannte, reduciren, die zwei ersten dagegen nur Nachbildungen von dieser sind, welche Allem nach mehr der Reflexion, als der Sage angehören. Man erwäge nur, welches Verhältniss sich hienach herausstellt. Wir haben in unserer Schrift eine auffallende Gleichartigkeit zwischen den über Paulus und den über die Urgemeinde ergangenen Leiden. Dieser Parallelismus ist aber nur dadurch möglich geworden, dass von den paulinischen ein grosser Theil übergangen, die der Urapostel verdoppelt und verdreifacht sind. Was ist nun wahrscheinlicher, dass die Ueberlieferung ganz unabhängig von dem Zweck der Parallelisirung diese Veränderungen mit dem geschichtlichen Stoffe vorgenommen hat, dass rein zufällig dem Verfasser die Verfolgungen der Urgemeinde dreifach, die des Paulus nur zum dritten Theil zu Ohren gekommen sind, oder dass jene Aenderungen von Anfang an auf das durch sie bewirkte Resultat, die Gleichförmigkeit der urapostolischen Leiden mit den paulinischen angelegt, dass sie einfach aus der Absicht und dem besonderen Zweck des Schriftstellers zu erklären sind? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Auch die einzelnen Erzählungen sind ja zum Theil ganz sichtbar auf jene Parallele berechnet, oder doch in dem gleichen Geist und der gleichen Manier ausgeführt. Vergleichen wir z. B. die Erzählung von der Gefangenschaft des Paulus in Philippi mit der unsers 5ten Kapitels. In beiden Erzählungen eine Einkerkerung von Aposteln aus Anlass einer Wunderheilung, in beiden eine doppelte Befreiung aus der Haft, eine übernatürliche, die aber für den Enderfolg völlig nutzlos ist, und eine scheinbar natürliche, die sich aber bei näherer Betrachtung gleichfalls unwahrscheinlich erweist, in beiden eine körperliche Züchtigung der Eingekerkerten, nur das einemal vor, das anderemal nach dem Gefängniss, dazu c. 16, 24 der Zug aus der Erzählung, welche auch der des 5ten Kapitels zum Urbild gedient hat, und auch hier, V. 23, nicht ganz fehlt, dass die Verhafteten mit besonderer Strenge und Sorgfalt, in einer ἐσωτέρα φυλακῇ, in unlösbar scheinenden Banden verwahrt werden: wer kann glauben, diese ganze Gleichförmigkeit rühre nur von dem zufälligen Zusammentreffen der Ueberlieferungen, oder

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

so müssen ihm judenchristliche Auktoritäten darin vorangehen: au
die Erscheinungen des Auferstandenen, welche den ältern A
steln zu Theil wurden, stellt unsere Schrift unter den Begri
Optasie (ὀπτανόμενος, 1, 3. ὤφθη 13, 30), und insofern
dem eigenen Vorgang des Apostels, (1 Kor. 15, 5 ff.)
gleiche Linie mit der οὐράνιος ὀπτασία (26, 19) in Dar
auch Stephanus sieht in visionärer Weise den Herrn (7,
besonders aber ist es Petrus, welcher dem Paulus den
indem er ebenso, wie dieser, mit der ἀποστολὴ ἐθνῶ
Vision beauftragt wird. Gerade diese letztere Erzä
aber auch auf's Schlagendste das Absichtliche die
rallele. Denn wenn wir uns schon früher von
lichkeit jenes Vorgangs überzeugen mussten,
andererseits deutliche Spuren davon, dass er
der Bekehrung des Paulus nachgebildet ist. Nic
die Berufung zur Heidenmission — ist der
die Form der beiden Visionen hat nach
(S. 170) feiner Bemerkung auffallende A
ineinandergreifende Doppelvisionen, zwis
Petrus und Cornelius, beide Male die a
des Geschauten durch die eigene Erzä
5 ff. Kap. 22 und 26). Auch die Sti
scheint c. 10, 14 als die Stimme C
Es wäre in der That wunderbar
der beiden Vorgänge nicht in der
stellung ihren Grund hätte, die
wiederholten Erzählung des e
deutlich hervortritt. Sollte a
Ebenbürtigkeit des Paulus mi
unterliegen, so muss er s
sehen, dass auch das Mer
lieferung das eigenthüml
gezeichneten, Verkündi

[1]) Ebenso das Lukas-
noch Markus diesen sonst
Ausdruck auf die Ersche
Wort gar nicht.

[2]) Denn wenn die
(z. B. c. 10, 4. 16, 3
eine gegenwärtige Pers

[redacted]

image
not
available

umgekehrt alles Aufreizende, was von paulinischer Seite zu berichten war, behutsam zurückgestellt, Titus, der treue Gehülfe des Paulus, der aber freilich ein Unbeschnittener, und die Veranlassung des jerusalemitischen Streites war, wird nie auch nur genannt, der heftige Auftritt mit Petrus, welchen noch die Clementinen dem Paulus nicht vergessen können [1]), wird mit tiefem Stillschweigen übergangen, statt dessen nur der Zank mit Barnabas (15, 37), ein jedenfalls weit unverfänglicherer Vorfall, berichtet. Um so nachdrücklicher werden die freundlichen Berührungen des Paulus mit der jerusalemitischen Gemeinde und der ganzen judenchristlichen Parthei betont. Gleich nach seiner Bekehrung ist es Ananias, *ἀνὴρ εὐσεβὴς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν Ἰουδαίων* (22, 12), der sich in Damaskus seiner annimmt und ihm die Taufe ertheilt; bald darauf eilt er selbst nach Jerusalem und steht hier im vertrautesten Verkehr mit den Zwölfen, bei denen sich der hochgeachtete Barnabas für ihn verbürgt (9, 26 ff.); drei weitere Reisen sind eben so viele Beweise seines guten Einvernehmens mit der Urgemeinde [2]); auch auf der letzten seiner frommen Wanderungen zum Nationalheiligthum wird er noch vor seiner Ankunft von dem gefeierten Philippus und seinen Töchtern gastfrei gepflegt, von Agabus, dem jerusalemitischen Propheten, gewarnt (21, 8 ff. s. a. a. O.), von den Brüdern in Jerusalem freudig empfangen (21, 17 ff.). Ein gleich freundlicher und ehrenvoller Empfang wird ihm (28, 15) von Seiten der römischen Christen zu Theil, von welchen der Verfasser merkwürdiger Weise gar nichts Weiteres zu berichten weiss, als dass sie dem Paulus einige Stationen weit entgegenkamen. Von welcher Absichtlichkeit auch diese Darstellung beherrscht ist, zeigt schon die Verdopp-

---

den Paulinern gesagt wurde, dass nicht ihre jüdischen Mitchristen, den Judenchristen, dass nicht ihre christlichen Vorfahren und Landsleute den Heidenapostel verfolgt haben, dass diese Angriffe vielmehr nur von dem ungläubigen Theil der Juden, nur von den gleichen Leuten und in der gleichen Weise gemacht worden seien, wie die auf die Urapostel. Damit war ja am Schlagendsten bewiesen, dass Heiden- und Judenchristen zusammen Eine Parthei bilden, und am ungläubigen Judenthum ihren gemeinsamen Gegensatz haben. Unser Verfasser verfährt in dieser Beziehung nicht anders, als heute noch z. B. die Freunde der evangelischen Union verfahren, wenn sie den Gegensatz von lutherisch und reformirt gegen den des Katholischen und Protestantischen zurückstellen.

1) Hom. XXII, 3.

2) S. o. S. 306 f. 302 f.

image
not
available

kann diess keinen Einwurf gegen die Richtigkeit und die Bew
kraft der obigen Parallele begründen, sondern die Frage
immer nur die sein, ob in den Grundzügen des Bildes, d
von Paulus und dem Paulinismus auf der einen, vom Ju
stenthum und seinen Aposteln auf der andern Seite erha
Aehnlichkeit stattfindet, die ohne durchgreifende Aend
geschichtlichen Thatbestands nicht zu erreichen war.
diess wirklich der Fall sei, glauben wir nicht blo
genwärtigen Abschnitt, sondern durch unsere gan
apostolischen Geschichte gezeigt zu haben. So la
in ihren Hauptpunkten widerlegt ist, wird auch
dass die Apostelgeschichte eine Tendenzschrift s
bleiben.[1])

---

[1]) Was kann es demnach gegen unsere Ansicht be
(d. Comp. u. Entst. d. Apg. S. 258 ff.) in breitspurig
Witz ausführt, die Gleichheit der paulinischen und
keine absolute, Petrus wirke durch seinen „wesen
seine „materiellen Schürzen und Schweisstücher,“
an Christen, dieser an einem jüdischen Goëten,
25 nur wenige Worte, Paulus halte in Lystra
Versen), Petrus und Johannes theilen in Sam
blossen Johannesjüngern den Geist mit u. s
weichungen handelt es sich hier gar nicht,
beide Theile im Wesentlichen gleichges
wirklichen Geschichte entspricht, oder n
aus der von uns angenommenen Tenden
wiederholt zu, was er aber beibringt
Darstellung zu beweisen, ist so schw
Schrift zu einer Zeit erhalten zu ha
der gegenwärtigen nicht mehr in m
4, 15 dem Schatten des Petrus
V. 16 steht ἐθεραπεύοντο ἅπαντ
hin irreführend und verworren
V. 15 bezogen wissen wollte;
von der Erweckung des Ent
weckung sein soll“ (S. 259
Verfasser habe allerdings
Austreibung des Wahrsag
3 ff. natürlich erklärt,
auch die Heilung des
solche Gebetserhörung
noch heute stattfinde
men begriffen werde
kung, Lukas der Arz

image
not
available

image
not
available

image
not
available

nach allem Bisherigen bei unserem Verfasser überhaupt nicht vo
aussetzen, und auch abgesehen davon liesse sich die Beschaffen
der Apostelgeschichte aus keiner von den angeführten Zwe
stimmungen erklären. Dass die wenigsten von den Erzä
dieser Schrift auf Augenzeugenschaft zurückführen, dass
Anderes, was einem Begleiter des Paulus bekannt se
hier übergangen wird, steht für uns ausser Zweifel.
schichte des Petrus und Paulus giebt unsere Schr
aber diese Geschichte ist weder so treu, noch so v
wir diess erwarten sollten, und weder ihre Lücken
ihre theilweise Ungeschichtlichkeit lässt sich b
schaffenheit der Quellen erklären, die der Ver
Von einer allgemeinen christlichen Missionsges
Nachrichten über die Verbreitung des Christent
Länder, über die Stiftung der galatischen
Kirche [1]), über die Thätigkeit des Paulus
inneren Zustände der jungen Gemeinden
specielle, wie sie **Meyerhoff** nicht ohn
tigen voraussetzt, dürfte die meisten
übergehen, während anderntheils beid
richten über den Process des Stephan
reden des Paulus, über seine Erle
zu den wiederholten Erzählungen
und des Cornelius, keinen unmitte
aber neben der extensiven und
mit **Meyerhoff** auch noch ih
tung in den Zweck unserer S
die Besonderheit jenes Zw
unbestimmten Vorstellung
zurücklenken. Die Haupt
nungen, die wir in dem
nischen Stücke, und i
Parallelismus aufgeze
Missionsgeschichte n
Man glaubt n
einen rein historis

---

[1]) Denn dass uns
letztern betrachtet (s.
schichtliche hält, natürl

[redacted]

image not available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

im Zweifel sein. Um dem gleich Auszuführenden nicht vorzugreifen, mag hier nur an die Stellung der urapostolischen und paulinischen Stücke erinnert werden. Jene nehmen nur die erste, kleinere Hälfte des Ganzen ein; mit dem Auftreten des Paulus verschwindet Petrus sammt seinen Genossen vom Schauplatz der apostolischen Wirksamkeit, und nur zweimal, beim Apostelconcil und bei der letzten Reise des Paulus nach Jerusalem, kommen sie wieder zum Vorschein, dort, um dem Paulus und seinen Gemeinden ihren religiösen Freibrief auszustellen, hier, um ihn bei sich zu empfangen. Das selbständige Interesse an ihnen ist mit dem Eintritt des Paulus in sein Amt zu Ende, über ihre Wirksamkeit von diesem Zeitpunkt an wird nicht das Geringste berichtet. Wie wäre das möglich, wenn es dem Verfasser ursprünglich um sie und ihre Empfehlung zu thun wäre? Müsste da nicht gerade von dem Theil ihrer Thätigkeit, welcher der paulinischen gleichzeitig war, am Meisten erzählt, müsste nicht gezeigt werden, dass sie hinter dem Heidenapostel mit seinen glänzenden Erfolgen um nichts zurückstehen, müsste nicht der Schlusseffekt des Ganzen statt des Paulus vielmehr auf Petrus concentrirt sein? Diese Möglichkeit werden wir daher gänzlich bei Seite lassen dürfen.

Ungleich gewichtigere Gründe kann die Ansicht für sich anführen, dass der zweite der obigen Fälle stattfinde, dass unsere Schrift eine Empfehlung, oder genauer eine Vertheidigung des Apostels Paulus und des Paulinismus sein wolle. Hiefür spricht vor Allem der ebenbemerkte Umstand, dass sich ihre Wirkung ganz sichtbar in Paulus und seiner Wirksamkeit zusammenfasst, dass die Palästinenser ihm zur Unterlage dienen, nicht er den Palästinensern. Gehen wir sodann auf's Einzelne ein, und fassen wir wieder zuerst die apostolischen Wunder in's Auge, so hat es schon zum Voraus alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass die apostolische Wundersage vorherrschend der judaistischen, nicht der paulinischen Seite angehört. Wie die Juden Jesus um Wunderzeichen gequält hatten, so betrachteten sie auch als Christen das Wunder als ein wesentliches Merkmal der Apostelwürde, und Paulus selbst giebt uns zu verstehen, wie ihm von dieser Seite her der Mangel jenes Merkmals vorgerückt wurde: *Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον* (1 Kor. 1, 22). Auf jüdischer Seite die Zeichenforderung, auf paulinischer die Lehre von der Versöhnung. Nur seine judaistischen Gegner sind es daher, gegen die er sich auf seine Wunder beruft, weil sie sich

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image not available

und Judenchristen und die Anerkennung der Ersteren durch die Letzteren ist möglich, wenn sich jeder der beiden Theile mit seinen Forderungen auf sich selbst beschränkt, doch ist den Heidenchristen die Rücksicht zu empfehlen, dass sie sich wie die Proselyten des Thors der für Juden und Judenchristen anstössigsten Gewohnheiten enthalten. Wenn also von streng paulinischer Seite die gänzliche Aufhebung des Gesetzes, von streng judaistischer seine Ausdehnung auf alle Messiasgläubigen verlangt wurde, so will unser Verfasser den Streit durch eine Gebietstheilung schlichten, die Forderung des einen Theils für die Heiden-, die des andern für die Judenchristen zugeben, und durch diese gegenseitige Mässigung den Frieden zwischen beiden Theilen herstellen. Die Consequenz des Paulinismus wird der praktischen Durchführung seines Universalismus, der Idee der Katholicität, zum Opfer gebracht.

Nach allem diesem werden wir keinen Anstand nehmen dür fen, die Tendenz der Apostelgeschichte als eine conciliatorisch sie selbst als einen Vermittlungsversuch zwischen Judaisten u Paulinern zu bezeichnen. Nicht in dem Sinn freilich, als ob d Verfasser für seine Person ausserhalb der beiden Partheien steher ihre Ansprüche als unbetheiligter Dritter gegeneinander abwö Nein, er selbst ist Pauliner, sein Interesse das des Paulinism sein Buch kann insofern immerhin als eine Schutzschrift für Heidenapostel und dessen Sache betrachtet werden. Aber in es nicht der Standpunkt des reinen Paulinismus ist, auf den sich befindet, oder den er wenigstens durchzuführen sich get indem er den Paulus selbst nur dadurch zu rechtfertigen w dass er ihn zum Petriner macht, und den Judenaposteln sogar sichtlich seines unbestreitbarsten Verdienstes, der Heidenbekeh unterordnet, den Paulinismus nur dadurch, dass er alles Sc und für die Judenchristen Verletzende an ihm verhüllt, sein lemische Richtung gegen das Gesetz geradezu läugnet, von seinen Grundsätzen nur das Eine Princip des Universalismus hält, so verliert seine Schrift den Charakter der einfachen gie, und wird zu einem auf gegenseitige Zugeständnisse g deten Vergleichsvorschlag. Sie ist der Entwurf eines Fri vertrags von paulinischer Seite den Judaisten vorgeleg Verfasser will die Judenchristen mit dem Paulinismus ver indem er ihnen in der Urgeschichte der beiden Partheien, Verhältniss und den Schicksalen ihrer Häupter, die wes Gleichheit ihrer Berechtigung und ihrer Grundsätze, ihr ursp

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

3. Die Beziehung der Apostelgeschichte auf die römische Gemeinde.

Die Versöhnung der judenchristlichen und paulinischen Parthei ist als der allgemeine und wesentliche Zweck der Apostelgeschichte

---

einem Heidenchristen, wie Theophilus, gewidmet werde. Dieser Anstoss würde nun zwar bei unserer Ansicht insofern wegfallen, als die Apostelgeschichte nach derselben nicht blos für Judaisten bestimmt ist, aber er ist auch überhaupt nicht gegründet: wem anders konnte eine Erzählung von den Thaten des Heidenapostels passender gewidmet werden, als einem Heidenchristen? dieser war damit noch durchaus nicht als Gegner der Judaisten bezeichnet, es gab auch judaistische Heidenchristen, z. B. in Galatien und in Rom selbst (Röm. 1, 13. vgl. mit 7, 1 ff.), und diess ist nicht blos „eine Ausnahme von der Regel," wie Lekebusch d. Comp. d. Apg. S. 372 meint, sondern es muss ein sehr häufiger Fall gewesen sein, wenn der Judaismus in Rom und Galatien und in andern heidenchristlichen Gemeinden eine solche Bedeutung erlangen konnte, wie er sie nach dem Zeugniss der Geschichte gehabt hat. Woher wissen wir aber überdiess, dass Theophilus ein Heidenchrist war? Wir schliessen es nur daraus, und schon die Kirchenväter haben es nur daraus geschlossen, dass ihm die Schriften des Lukas dedicirt sind. Findet man es unpassend, dass diese einem Heidenchristen gewidmet sein sollen, so könnte man sich Theoph. auch als Proselyten denken. Aber es ist wohl überhaupt nicht der Heidenchrist im Allgemeinen, sondern der römische Christ, den der Verfasser in seinem Theophilus anredet (daher das κράτιστος, welches den vornehmen Römer bezeichnet, wie θεόφιλος den Christen.) Wem liess sich aber eine Schrift, die der römischen Kirche bestimmt war, angemessener dediciren, als einem Römer? Endlich findet de Wette, Erzählungen von allgemeinerer Bedeutung, wie c. 1—6. c. 12, werden in den apologetischen Plan nur hineingezwängt, Anderes, was nicht hineinpasse, wie 17, 16—34. 18, 24—28. 14, 1—7. 20—28. 16, 5—8. 14 f. 18, 23. 19, 22. 20, 1—6. 13—15. 21, 1—3, werde mit Stillschweigen übergangen, Anderem, wie 19, 23—40. 20, 7—12 werde ein entfernt liegender oder unsicherer Zweck geliehen, die Auslassungen endlich, wie das Schweigen von manchen Leiden des Paulus, von der Stiftung der galatischen Gemeinden u. A. werden auf eine höchst unwahrscheinliche Art erklärt. Allein ob jene Erklärungen wirklich so gezwungen sind, diess wird sich nur aus der Untersuchung des Einzelnen abnehmen lassen, und in dieser ist auf die meisten der vorstehenden Anklagen geantwortet; es ist z. B. gezeigt worden, wie gut die athenische Rede zu der ganzen Darstellung des Paulus in unserer Schrift passt, wie vollkommen Erzählungen, wie die c. 14, 1—7. 19 ff. mit ihrem Pragmatismus übereinstimmen, wie deutlich die Geschichte der Urgemeinde durch die Verdreifachung der petrinischen Verfolgung ihre Absichtlichkeit verräth. Dass aber auch alles Einzelste aus dieser Zweckbestimmung erklärt werde, ist nicht zu verlangen; auch wer diese behauptet, nimmt ja nicht an, dass der Verfasser seine ganze Erzählung aus ihr herausgesponnen, sondern nur, dass er gegebene Stoffe nach einem praktisch-dogmatischen Gesichtspunkt zusammengestellt und umgebildet habe. Für unerlässliche Mittelglieder der

image
not
available

image
not
available

image
not
available

mässig scheinen, diesen eine Antwort auf heidnische Anklagen an die Hand zu geben, theils ist auch nicht nothwendig, dass unser Verfasser bei seinem Buche nur an christliche Leser gedacht hat, wie ja überhaupt in jener Zeit der vielfachsten bürgerlichen und geselligen Beziehungen zwischen Christen und Heiden die beiderseitigen Leserkreise nicht schlechthin getrennt gewesen sein können. Nicht unwahrscheinlich ist aber allerdings Schneckenburger's Vermuthung (S. 244 ff.), dass die absichtliche politische Reinigung des Paulus mit dem Hauptzweck unserer Schrift in engerem Zusammenhang stehe, und gleichfalls auf Judenchristen berechnet sei. War es auch zunächst partikularistischer Stolz und Selbsterhaltungstrieb, was die Juden der durch Paulus bewirkten massenhaften Heidenbekehrung abgeneigt machte, so konnte doch auch noch das weitere Interesse hinzukommen, dass sie eben durch diese Ausbreitung des Messiasglaubens im heidnischen Religionsgebiet mit den Gesetzen gegen Proselytenmacherei in Konflikt geriethen; und so wenig es nun auch das eifrigere Judenthum selbst mit diesen Gesetzen genau nahm (Matth. 23, 15 u. A.), so gerne mochte man gegen Paulus die durch ihn herbeigeführten Gefahren für das Christenthum geltend machen, ja es mochten leidenschaftlichere Judenchristen alle gegen das Christenthum überhaupt erhobenen Vorwürfe ausschliesslich auf die Pauliner, als diejenigen abwälzen, welche allein über den gesetzlichen Besitzstand des Judenthums in das Eigenthum der Staatsreligion übergreifen und durch ihre nicht auf die Synagoge beschränkten Vorträge eine Agitation im Volk hervorrufen [1]). Seit der neronischen Christenverfolgung besonders mochte sich da, wo diese gewüthet hatte, unter den messiasgläubigen Juden der Gedanke regen, jeden weiteren Anlass zu Verfolgungen dadurch abzuschneiden, dass sie sich von denen losschälten, auf welche die Staatsreglion Anspruch machen konnte, und welche ihrerseits ja doch eigentlich, wie sie meinten, kein Anrecht auf's messianische Heil hatten. Der Umstand, dass es vorzugsweise Juden sind, denen die politischen Anklagen gegen Paulus in den Mund gelegt werden (17, 5. 18, 12. 23, 27 ff. 24, 5), wogegen sich die heidnischen Obrigkeiten seiner annehmen, macht eine solche Beziehung unserer Darstellung auf Judenchristen sehr wahrscheinlich. Jedenfalls aber

[1]) Aehnlich machen es ja die Kirchenväter, wenn sie die heidnischen Anschuldigungen gegen die Christen den Gnostikern zuschieben; z. B. Just. Apol. I, 26.

image
not
available

sein kann, dass die Absicht Gottes, die auch seine eigene ist, das *μαρτυρῆσαι εἰς Ῥώμην*, trotz aller Hindernisse in Erfüllung gehen wird. Bei der zweiten Offenbarung 27, 24 sagt es der Engel selbst, dass Paulus und seine Reisegesellschaft desshalb gerettet werden soll, weil er bestimmt ist, vor dem Throne des Kaisers zu erscheinen. Es verdient alle Beachtung, unter welchen Gesichtspunkt die römische Gefangenschaft des Apostels hier gestellt wird. Sie ist nicht ein Unglück, das ihm widerfährt, nicht ein für ihn unerwartetes, seine Plane durchkreuzendes Ereigniss, sondern nur die Ausführung seines eigenen, frei gefassten Entschlusses, nur das Mittel zur Erreichung des Ziels, welches ihm von Gott gesteckt ist; weit entfernt daher, dass er ihr auswiche, geht er ihr vielmehr mit der freisten Entschlossenheit entgegen, und thut von sich aus den Schritt, der sie herbeiführt; ebenso geschieht aber von Seiten Gottes Alles, um ihn dahin zu bringen, wohin ihm zu kommen bestimmt ist, und weder die mörderische Arglist seiner Feinde, noch die Wuth der Elemente kann ihn daran verhindern. Der Aufenthalt des Apostels in Rom erscheint so als die eigentliche Spitze, der sein ganzes Leben zusteuert, nach der er selbst hinstrebt, und zu der er von der Vorsehung hingelenkt wird. Fragen wir aber, welches die Bestimmung des Apostels in Rom ist, so verweist unsere Schrift nicht auf die Begebenheit, an die wir hiebei zunächst denken würden, auf seinen Märtyrertod — im Gegentheil, von diesem schweigt sie, so wenig er ihr auch nach c. 20, 24 f. unbekannt gewesen sein kann [1]), — sondern auf seine Wirksamkeit zur Ausbreitung des Christenthums in Rom. Nur an diese wird mit dem *μαρτυρῆσαι εἰς Ῥώμην* 23, 11 erinnert, wenn auch im Ausdruck das Martyrium des Todes durchzuklingen scheint; ganz bestimmt aber erhellt aus dem Schluss unserer Schrift, dass sie es ist, welcher die ganze Erzählung von Paulus zustrebt. Paulus kommt als Gefangener, unter der schwersten Anklage, nach Rom. Was konnte den Leser mehr interessiren, als zunächst von dem Schicksal zu erfahren, das ihn hier traf? Aber davon kein Wort. Nur so viel wird berichtet, dass er zwei Jahre da war, ohne im Verkehr mit Andern gehindert zu sein, dass er das Evangelium verkündigte, ungehemmt, mit

---

[1]) S. Schneckenburger S. 125, der mit Recht bemerkt, auch die vielen warnenden Vorhersagungen des *πνεῦμα* a. a. O. hätten keine rechte Schicklichkeit, wenn sie sich nur auf eine temporäre Gefangenschaft bezögen.

image
not
available

image
not
available

image
not
available

das Christenthum noch gar nichts Genaueres bekannt ist. Geht man von den wirklichen geschichtlichen Verhältnissen aus, so muss das, wie früher gezeigt wurde, in hohem Grad auffallen, nach der Darstellung unsers Verfassers dagegen erscheint es ganz folgerichtig. Eine Christengemeinde existirt ihm zufolge noch gar nicht in Rom, erst von Paulus wird eine solche gestiftet. Rom ist so das letzte Ziel, zu dem der ganze Lauf des Paulus hinsteuert. Gefahren und Rettungen, Hindernisse und Verfolgungen müssen ihn hieher führen, damit er unter den Heiden die römische Gemeinde gründen kann.

Auch was vom Bürgerrecht des Paulus erzählt wird, scheint eine besondere Beziehung auf die Römer zu haben. Zwar möchte ich nicht mit Schneckenburger (S. 243) sagen, es werde bei den Lesern des Buchs eine Kenntniss von den Privilegien römischer Bürger vorausgesetzt, welche wohl am Ehesten bei römischen Judenchristen erwartet werden konnte; denn das war wohl im ganzen römischen Reiche bekannt, was die Eroberer in dieser Hinsicht vor den Besiegten voraus hatten. Um so weniger scheint aber die zweimalige Erwähnung jenes Bürgerrechts selbst absichtslos zu sein. Wie es sich auch mit seiner Geschichtlichkeit verhalten mag, jedenfalls wird von ihm c. 16, 37 ff. eine sehr unwahrscheinliche Anwendung gemacht, und dass ausser Paulus auch Silas römischer Bürger war, ist kaum wahrscheinlich [1]. Wir sind daher berechtigt, in diesem Zug, oder doch in der Art, wie er benützt wird, eine Absicht zu vermuthen. Ist es nicht wirklich, als ob mit demselben nur die thatsächliche Antwort auf die Anschuldigung V. 20 gegeben werden sollte: *οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες*? und macht es dann nicht schon die Analogie wahrscheinlich, dass auch die Erzählung 22, 25 ff. nicht ohne ähnliche Absichtlichkeit ist? Man beachte nur, wie Alles dazu dient, mit dem römischen Bürgerrecht Wirkung zu thun. Erst der Kontrast zwischen dem römischen Tribun, der es sich nur mit vielen Kosten erwerben konnte, und dem Gefangenen, der es schon durch seine Geburt besitzt, dann die augenblickliche Befreiung durch diesen Talisman, endlich die Furcht des Tribunen, zu welcher dieser in der Wirklichkeit gar keinen Anlass hatte. Für eine ganz einfache Geschichtserzählung kann man diess nicht halten. Hat sie aber eine Tendenz, welche

[1]) Das Genauere hierüber S. 255 ff.

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image not available

image
not
available

Paulus in Antiochien und Athen [1]). Stephanus bildet so das eigentliche Mittelglied zwischen Paulus und der Urgemeinde, er ist in seinem Charakter und seinen Schicksalen der jerusalemitische Typus des Heidenapostels.

An die Verfolgung gegen Stephanus schliesst sich nun eine doppelte Reihe von Erzählungen an, die sämmtlich auf Paulus und sein Auftreten Beziehung haben: solche, die ihn unmittelbar und persönlich betreffen, und solche, die eine Vorbereitung seines Auftretens von Seite der Jerusalemiten enthalten. Beiderlei Erzählungsstücke sind hier eigenthümlich verschlungen; wiewohl aber die der zweiten Klasse dem Umfange nach weit überwiegen, so zeigt doch nicht allein ihre ganze Beschaffenheit, dass auch bei ihnen Paulus der eigentliche Zielpunkt ist, sondern dieser tritt auch immer wieder an so bedeutenden Punkten in die Geschichte ein, dass man wohl sieht, wie wenig ihn der Verfasser auch in der Zwischenzeit aus den Augen verloren hat. Auf eine kurze Erwähnung des Saulus und seines Verfolgungseifers 7, 1. 31 folgt nicht, wie man erwarten sollte, das chronologisch zunächst Liegende, seine Bekehrung, sondern die von Philippus und Petrus in Samarien und an dem Aethiopier bewirkten Bekehrungen: ehe der Heidenapostel berufen wird, muss der zweite Theil von den Verheissungen des Herrn, 1, 8, die Verkündigung des Evangeliums in Samarien, begonnen, und der Magier Simon, dieses ebjonitische Zerrbild des Paulus, zur Vermeidung jeder Verwechslung, seine Rolle ausgespielt haben. Nun erst tritt Paulus in den Christenverein, und zwar unter Umständen, welche ihn von Anfang an in naher Verbindung mit der Urgemeinde erscheinen lassen: sein Täufer ist der gesetzesfromme Ananias, Barnabas, der längst Bewährte, führt ihn in Jerusalem ein, er selbst, weit entfernt von dem Verhalten, auf das er Gal. 1, 16 stolz ist, beeilt sich, von Damaskus aus nach Jerusalem zu kommen, lebt hier als Verkündiger des Evangeliums in Jerusalem und ganz Judäa (26, 20) längere Zeit mit den Zwölfen, und lässt sich nur unter Sträuben, sei es durch den Mordanschlag der Juden, sei es durch die Erscheinung Jesu (22, 17), zur Heidenmission drängen. Ehe er jedoch wirklich in diese eintritt, muss ihm Petrus den Weg bahnen; Paulus begiebt sich von Jerusalem aus in seine Heimath, und kommt erst 11, 25 wieder zum Vorschein. Wer nur unsere Schrift

[1]) M. s. hierüber S. 301. 261 f.

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image

not

available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

2mal, sonst nur Ebr. 7, 1. 10; συνέχειν Ev. 6mal, Apg. 3mal, ausserdem nur noch 3mal; ὑποδεικνύναι Ev. 3mal, Apg. 2mal, ausserdem nur 1mal bei Matthäus; ὑποδέχεσθαι Ev. 2mal, Apg. 1mal, sonst nur noch Jak. 2, 25; ὑπολαμβάνειν Ev. und Apg. je 2mal, ausserdem 3 Joh. 1mal; χαλᾷν Ev. 2mal, Apg. 3mal, sonst noch 2mal; χαρίζεσθαι, wie χάρις, den Synoptikern unbekannt, bei Lukas Ev. 3mal, Apg. 4mal. Das Gemeinsame im Gebrauch der Adverbien und adverbialen Redensarten, der Präpositionen und Partikeln wurde grösstentheils schon früher angegeben, hier ist nur noch das Folgende beizufügen. Das Adverbium ἀκριβῶς, sonst nur noch an drei Stellen des N. T., findet sich im Ev. L. Einmal, im Prolog, Apg. 5mal, auch ἀκριβής und ἀκρίβεια nur in der Apg.; ἄνωθεν steht nur L. 1, 3. Apg. 26, 5 und Gal. 4, 9 in der Bedeutung von Anfang an, βραχὺ oder μετὰ βραχὺ nur L. 22, 58. Apg. 5, 34. 27, 28 in temporeller Bedeutung, ἔναντι und ἐναντίον nur Ev. L. 1, 8. 20, 26. 24, 19. Apg. 8, 21. 7, 10. 8, 32 und Einmal bei Markus (2, 12); ἀνθ' ὧν ausser 2 Thess. 2, 10 nur L. 1, 20. 12, 3. 19, 44. Apg. 12, 23; διότι wenigstens unter den erzählenden Schriften des N. T. nur bei Lukas. Nur bei diesem (Ev. 2, 15. Apg. 13, 2. 15, 36) und bei Paulus (1 Kor. 6, 20) findet sich das im N. T. überhaupt seltene δὴ zur Verstärkung einer Aufforderung gebraucht; nur hier die Zusammensetzungen ἰδοὺ γὰρ (Ev. L. 1, 44. 48. 2, 10. 6, 23. 17, 21. Apg. 9, 11. 2 Kor. 7, 11) und ἀλλ' οὐδέ (Ev. L. 23, 15. Apg. 19, 2, und 3mal bei Paulus). Auch der Gebrauch von ὅπως mag hier erwähnt werden, das neben Matthäus am Häufigsten in den beiden Schriften des Lukas vorkommt.

3) Von den gemeinsamen Eigenthümlichkeiten des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte in Betreff der Wortformen, der Construction und der Phraseologie musste ein grosser Theil schon früher erwähnt werden. Hier bemerken wir noch weiter: Die beiden Schriften des Lukas wenden die nähere Bestimmung eines Substantivs durch den Genitiv eines andern auch in solchen Fällen an, wo ein anderer Ausdruck einfacher wäre; so heisst Ev. 3, 3. Apg. 13, 24. 19, 4 (sonst nur bei Markus in der mit Lukas zusammentreffenden Stelle 1, 4) die Taufe des Johannes βάπτισμα μετανοίας; Ev. 4, 33 lesen wir πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου, Apg. 16, 16 πνεῦμα Πύθωνος. Dem Worte θυγάτηρ wird von Lukas Ev. 1, 5. 2, 36. 13, 16. 23, 28. Apg. 7, 21 der Name des Vaters immer ohne Artikel nachgesetzt (θυγάτηρ

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image not available

gequält wird, dass die Armen als solche seliggepriesen werden, die Reichen als solche verdammt sein sollen, wenn zwischen dem äusseren Zustand und dem Inneren der Gesinnung so gar nicht unterschieden, die weltentsagende Gesinnung **nur** in der äusseren Weltentsagung anerkannt wird, ist dann nicht das Urchristliche eben jener urchristliche Ebjonitismus, über den sich Paulus wesentlich erhoben hat? Denn dass sich in Stellen, wie 2 Kor. 6, 10. 1 Kor. 7, 29 ff. eine ganz andere Schätzung von Reichthum und Armuth und eine ungleich höhere Freiheit des Selbstbewusstseins gegen diese äusseren Zustände ausspricht, habe ich auch schon an einem andern Ort [1]) nachgewiesen. Weniger entscheidend sind wohl die Stellen 6, 23. 35. 16, 9, denn theils sind die erstern aus Matthäus genommen, welcher viel mehr, als Lukas, vom künftigen Lohn spricht, theils ist die Aussicht auf einen solchen auch dem Paulus nicht schlechthin fremd (s. 1 Kor. 9, 17. 2 Kor. 9, 6); aber doch machen jene Aussprüche im Zusammenhang der lukanischen Bergpredigt allerdings nicht den Eindruck, dass sie den paulinischen Standpunkt voraussetzen, und in keinem Fall würde Paulus, wie Lukas in der Parabel vom ungerechten Haushalter, gelehrt haben, dass man sich durch Werke der Wohlthätigkeit die Aufnahme in die *σκηναὶ αἰώνιοι*, in's messianische Reich, erwerben könne; auf diese kann sich der Lohn, den er solchen Werken verheisst, unmöglich beziehen. Die lukanischen Aussprüche erinnern weit mehr an Jakobus, als an Paulus, wie überhaupt die Lehre des dritten Evangeliums über Armuth, Reichthum und Almosen (über die auch 12, 15 ff. 12, 33 zu vergleichen sind) der des Jakobus am Nächsten steht [2]); auch hierin trifft aber die Apostelgeschichte mit ihm zusammen; m. s. c. 9, 36. 10, 2 ff. 20, 33 ff. Dass auch in der Christologie des Evangeliums und der Apostelgeschichte die ebjonitische Betrachtung Christi als des Propheten stärker, als irgendwo sonst im N. T., hervortritt, habe ich schon früher bemerklich gemacht.

Durch alle diese Züge scheint es mir gerechtfertigt, wenn wir fortwährend neben dem eigenthümlich Paulinischen auch eine kleinere Masse von Ebjonitischem im dritten Evangelium behaup-

---

[1]) Theol. Jahrb. 1850, 457 ff.

[2]) Hierüber und über die ebjonitischen Bestandtheile des Lukasevangeliums überhaupt, ist jetzt namentlich Köstlin Urspr. u. Comp. d. synopt. Ev. 220 ff. zu vergleichen, wenn auch nicht alle Vermuthungen dieses Gelehrten über den Ursprung der einzelnen Erzählungen gleich stichhaltig sein dürften.

image
not
available

schildert wird, und der durch Wort und That, ausdrücklich und in Parabeln, die universelle Bestimmung seines Werks, das Ende des Gesetzes, den Vorzug der glaubigen Hingebung vor jüdischer Werkgeschäftigkeit, die Beseligung aller bussfertigen Sünder verkündet[1]). Wie aber die Apostelgeschichte ihrem conciliatorischen Zwecke wesentliche Züge im Charakter und in der Lehre des Paulus zum Opfer bringt, so sehen wir auch im Evangelium nicht die rein paulinische Ansicht über Christus und das Christenthum, sondern vorzugsweise nur den paulinischen Universalismus hervortreten, daneben finden sich aber Spuren der ebjonitischen Lebensansicht, welche dem rein paulinischen Geist widersprechen. Die beiden Schriften zeigen so bei aller Verschiedenheit ihres Inhalts doch in ihrer ganzen Tendenz, und in der Art, wie sie diese Tendenz mittelst ihrer Geschichtsdarstellung verfolgen, eine Verwandtschaft, die sich nur aus der Einheit ihres Verfassers erklären lässt.

Selbst die Anlage der beiden Schriften hat eine merkwürdige Aehnlichkeit. Eine völlig gleichartige Composition war natürlich durch die Verschiedenheit des Gegenstands ausgeschlossen. Die der Apostelgeschichte ist wesentlich durch die Parallele zwischen Paulus und den Uraposteln bedingt, die des Evangeliums musste schon wegen der Einheit der Hauptperson und ihrer Geschichte in vielen Beziehungen anders ausfallen. Aber doch ist auch das Evangelium, mit Ausnahme der Vorgeschichte, dreitheilig gegliedert: c. 3, 1—9, 50 sehen wir Jesus umherwandernd in Galiläa, c. 9, 51—19, 27 ist er auf dem Wege nach Jerusalem[2]), mit c. 19, 28 beginnt der letzte Theil seiner Geschichte in Jerusalem. Wie das Christenthum nach der Apostelgeschichte von Jerusalem aus über Samaria zu den Heiden sich verbreitet, und jedem dieser drei Momente ein eigener Theil des Buchs entspricht, so nimmt umgekehrt der Stifter desselben seinen Weg von der *Γαλιλαία ἐϑνῶν* aus über Samarien nach Jerusalem, und es ist gleichfalls jedem dieser Punkte ein eigener Theil der Schrift gewidmet, ihr Eigenthümlichstes aber ist vorzugsweise in dem zweiten Theile zusammengedrängt, den die Aussendung der 70 Jünger, dieser zweiten universellen Apostel, so bedeutungsvoll eröffnet. Damit aber auch eine Parallele zu der Vorgeschichte des Evan-

[1]) Die näheren Belege s. in meiner oben angeführten Abhandlung und bei Schwegler.

[2]) S. Baur, Krit. Untersuch. S. 431 ff.

image
not
available

Fassen wir alle die Gründe zusammen, welche uns die Sprache und Darstellung der beiden Schriften, ihr Inhalt, ihre Tendenz, ihre Composition, die mittelbare oder unmittelbare Beziehung der einen auf die andere an die Hand giebt, so haben wir alle Ursache, der Selbstaussage der Apostelgeschichte und dem einstimmigen Zeugniss der Tradition von der Identität ihres Verfassers mit dem des Evangeliums Glauben zu schenken. Das Einzige, was hiegegen eingewendet werden könnte, sind gewisse sprachliche, namentlich lexikalische Eigenthümlichkeiten, welche wir trotz ihres wesentlich gleichartigen Sprachcharakters in jeder von beiden wahrnehmen können [1]. Ich habe schon früher eine bedeutende Anzahl von Wörtern und Ausdrücken verzeichnet, welche theils dem Evangelium mit Ausschluss der Apostelgeschichte, theils dieser mit Ausschluss von jenem angehören [2], und ich kann dieses Verzeichniss in der Anmerkung noch mit weiteren Belegen vermehren [3]. Nichtsdestoweniger sind diese Eigenthümlichkeiten nicht von der Art, dass sie gegen den gleichen Ursprung der beiden Schriften etwas beweisen könnten. Denn für's Erste müssen wir von den aufge-

---

[1]) In Betreff des Inhalts wird ausser den schon erörterten Differenzen der Himmelfahrtsgeschichte die bedeutendste Abweichung die sein, dass das Evangelium wiederholt (14, 14. 20, 35) die Auferstehung auf die Frommen zu beschränken scheint, wogegen Apg. 24, 15 ausdrücklich eine *ἀνάστασις δικαίων τε καὶ ἀδίκων* gelehrt wird. Da jedoch auch das übrige N. T. mit Ausnahme der Apokalypse zwischen diesen beiden Bestimmungen schwankt, und da nicht selten ein und derselbe Schriftsteller beide vorträgt, ohne ihre Vereinbarkeit nachzuweisen (z. B. Paulus, wenn wir 1 Kor. 15, 35 ff. Röm. 8, 11 und ähnliche Stellen mit Röm. 2, 16. 2 Kor. 5, 10, Johannes, wenn wir c. 6, 39 f. 44. 54 mit c. 5, 28 f. vergleichen), so kann dieser Umstand auch im vorliegenden Fall nichts beweisen.

[2]) Theol. Jahrb. 1843, 450 ff. 461 ff. 471 ff.

[3]) Das Evangelium hat ausser den früher angeführten noch die folgenden Wörter, die in der Apostelgeschichte fehlen: *ἔντιμος*, *προσψαύειν*, *φιλάργυρος*, *ψηφίζειν* (diese vier kommen a. a. O. irriger Weise unter dem eigenthümlichen Wörtervorrath der Apg.), *ἀγαπᾶν* (13mal), *ἀγάπη*, *ἀλλ' ἤ*, *ἀλλάγε*, *ἀλλότριος* (Apg. nur in einem Citat), *ἥκειν* (wenn nämlich Apg. 28, 23 *ἦλθον* zu lesen ist), *καλὸς*, *κλίνειν* (4mal, 2mal *ἡμέρα κλίνει*) *κοινωνὸς*, *κοίτη*, *παλαιός*. *Ἀπολλύναι*, Ev. 24mal, steht Apg. nur 2mal, *διατί* dort 6mal, hier 1mal, *διδάσκαλος*, dort 17mal, hier 1mal, *δοῦλος*, dort 26mal, hier 2—3mal, *ἑτοιμάζειν* dort 13mal, hier 1mal, *εὐλογεῖν* dort 14mal, hier 1mal, *μακάριος* dort 13mal, hier 2mal, *ὅταν* dort 29mal, hier 2mal, *οὐχὶ* dort 15mal, hier 2mal, *σῶμα* dort 13mal, hier 1mal, nur das Evangelium hat das Neutrum im substantivischen Sinn: *τὸ ἀγαθὸν*, die Pluralformen *αἱ ἔρημοι*, *τὰ ἔσχατα*, das Futurum *ἐρεῖν*, die Zusammensetzungen *ἀπὸ τότε*, *ἀπὸ μακρόθεν*, *ἀπὸ μιᾶς*, *σὺν τούτοις*, *ἐν ἐξουσίᾳ*, die Construction von *ἐὰν* mit dem Indicativ (6, 34. 11, 12. 19, 40 nicht ganz sicher), und von *θέλειν*

image
not
available

dem Einfluss der benützten Quellen erklären lässt. In unserem Fall ist aber ein solches Missverhältniss gar nicht vorhanden. Von den Differenzen, welche nach Abzug jener blos einmal vorkommenden Ausdrücke noch übrig bleiben, erklärt sich ein grosser Theil aus der Verschiedenheit der Quellen, die für das Evangelium und für die Apostelgeschichte benützt wurden. Ich habe aus Anlass der mehrerwähnten lexikalischen Zusammenstellung Theol. Jahrb. 1843, 533 f. eine nicht unbedeutende Anzahl von Wörtern und Ausdrücken nachgewiesen, welche der Apostelgeschichte fremd, im dritten Evangelium nur an solchen Stellen vorkommen, an denen sie Matthäus auch hat, welche daher wahrscheinlich aus diesem entlehnt sind. Ebenso verhält es sich auch noch bei einigen weiteren. So steht ἀποκτανθῆναι, ἀποκτέννειν, zwei der Apostelgeschichte fehlende Formen, L. 9, 22. 12, 4 nach Matth. 16, 21. 10, 28, ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς von Christus L. 19, 38 nach Matth. 21, 5. 9, τὰ ἔσχατα L. 11, 26 nach Matth. 12, 45, κεραία L. 16, 17 nach Matth. 5, 18, κληρονόμος L. 20, 14 nach Matth. 21, 38, ὁμολογεῖν ἐν τινι 12, 8 nach Matth. 10, 32, παλαιὸς 5, 36. 37 nach Matth. 9, 16 f., woher es dann auch in den weitern wahrscheinlich unächten [1]), Zusatz V. 39 gekommen zu sein scheint, ὁ ἐρχόμενος ohne Beisatz 7, 19 f. nach Matth. 11, 3; dieselbe Bemerkung wird man noch bei vielen von den a. a. O. S. 461 f. aufgezählten Wörtern machen können. Bei andern Ausdrücken ist es wahrscheinlich, dass sie dem Verfasser, wenn er sie auch theilweisee unabhängig von seinen Quellen gebraucht, doch zunächst durch diese an die Hand gegeben wurden. Es gilt diess zunächst von solchen Wörtern und Phrasen, welche sich in den früheren Evangelienschriften häufig fanden, oder welche überhaupt die Schlagwörter der evangelischen Ueberlieferung bilden, wie βασιλεία θεοῦ, υἱὸς ἀνθρώπου, αἰὼν οὗτος, νομικὸς, διδάσκαλος, δοῦλος, ἁμαρτωλὸς, τελώνης, ἀποκαλύπτειν, κληρονομεῖν ζωὴν αἰώνιον (vgl. zu L. 10, 25. 18, 18 Matth. 19, 29), μακάριος, μεριμνᾶν u. a., oder deren Gebrauch durch den Stoff unmittelbar bedingt war, wie bei dem häufigen παιδίον in den Kindheitsgeschichten; ebenso mag es sich aber auch mit solchen Wendungen verhalten, die weniger eng mit dem Stoff der evangelischen Geschichte verwachsen, doch ihren älteren judenchristlichen Darstellungen geläufig waren. So

---

[1]) S. o. S. 14 ff.

image
not
available

in jeder der beiden Schriften in der Ueberzeugung von der Einheit ihres Verfassers nicht stören zu lassen. Auffallender ist immerhin der Umstand, dass einzelne Ausdrücke und Wendungen in der einen Schrift ganz gehäuft vorkommen, in der andern nur selten oder gar nicht [1], doch wird auch hiefür, bei der sonstigen ganz überwiegenden Gleichheit ihres sprachlichen Charakters, die Erklärung ausreichen, dass der Verfasser im Styl, wie im Inhalt, an Vorgefundenes sich anschliesse, und auch da, wo er nicht unmittelbar von Quellenschriften abhängig ist, doch dem Charakter der redenden Personen und dem Geist der einzelnen Erzählungen seine Sprache bis auf einen gewissen Grad anpasse, dass mithin diese verhältnissmässige Mannigfaltigkeit und Ungleichförmigkeit des Ausdrucks selbst mit zu seinen schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten gehöre.

Diese Nachweisungen gelten nun allerdings den beiden lukanischen Schriften zunächst nur in ihrer jetzigen Gestalt, und was dadurch dargethan wird, ist zunächst nur, dass sie so, wie sie jetzt beschaffen sind, in ihren wesentlichen Bestandtheilen, und abgesehen von etwaigen vereinzelten Interpolationen, von demselben Verfasser herrühren. Dabei bliebe an sich immer noch denkbar, dass die eine oder die andere in einer früheren Bearbeitung einem andern Verfasser angehörte. Wenn daher Baur ein älteres Lukasevangelium annimmt, dem die Vorgeschichte und einige andere Stücke noch gefehlt haben, und das gleichmässig und fast gleichzeitig von dem Verfasser der Apostelgeschichte in kirchlichem, von Marcion in gnostischem Sinn bearbeitet worden sei [2], wenn er demnach den Verfasser der Apostelgeschichte von dem ursprünglichen Verfasser des Evangeliums unterscheidet, so bedarf diese Annahme noch einer besonderen Prüfung. Fassen wir zuerst die Gründe in's Auge, die für sie angeführt werden, so hat ihr schon unsere frühere Untersuchung über das Evangelium Marcion's die Stütze entzogen, welche ihr der Text dieses Gnostikers zu

---

1) Man vgl. über das Ev. unser obiges Verzeichniss, in Betreff der Apg. ausser dem eben über μὲν und δὲ Angeführten den Gebrauch der Wörter αἵρεσις, ἐπαγγελία, δραμα, τέρας, ζήτημα und συζήτησις, der Anrede, ἄνδρες der Zeitwörter διαλέγεσθαι, διαμαρτύρεσθαι, διατρίβειν, ἐπικαλεῖσθαι, καταγγέλλειν, καταντᾷν, κελεύειν, τηρεῖν, πείθειν und πείθεσθαι, der Adverbien und Partikeln ὁμοθυμαδὸν, τανῦν, τὲ, κἀκεῖ und κἀκεῖθεν.

2) Markusev. 223 ff.

image
not
available

fasser nichts beweisen. Weit entscheidender wäre es, wenn ich in der ganzen Auffassung des Christenthums, in dem ganzen Standpunkt und der Tendenz der beiden Darstellungen, des ursprünglichen Lukasevangeliums auf der einen, der Apostelgeschichte und des überarbeiteten Evangeliums auf der andern Seite, eine Verschiedenheit fände, die weit genug gienge, um die Einheit des Verfassers unwahrscheinlich zu machen. „Im ursprünglichen Lukasevangelium, bemerkt Baur a. a. O., spricht sich der paulinische Geist hauptsächlich auch in der Antithese gegen die Urapostel, als die Zwölf, aus, die auf verschiedene Weise in Schatten gestellt werden, und in den 70 Jüngern ihr ächt apostolisches Gegenbild haben, bei dem zweiten Verfasser, wie wir ihn hauptsächlich aus der Apostelgeschichte kennen, geht die antithetische Tendenz nur gegen das Judenthum, um den Unglauben der Juden in seinem schroffen Gegensatz gegen das Christenthum zu schildern, und ihre Feindschaft und Verfolgungssucht als die Ursache darzustellen, dass die Predigt des Evangeliums von ihnen hinweg zu den Heiden sich wandte. Je mehr alles Gegensätzliche auf die Juden zurückgeschoben ist, um so versöhnlicher kann man innerhalb des Christenthums selbst sein.... Der scharfe antijudaistische Geist, welcher im ursprünglichen Lukasevangelium da am Meisten sich kundgiebt, wo der Hauptkern seiner Eigenthümlichkeit liegt, c. 9 und 10, ist nicht das Element, in welchem sich der Verfasser der Apostelgeschichte und der späteren Stücke des Evangeliums bewegt.“ Indessen dürften diese Bemerkungen doch wohl einige Einschränkungen erleiden. Dass die zwölf Urapostel im dritten Evangelium absichtlich in Schatten gestellt sind, müssen wir zugeben, und das Meiste von dem, was Baur in dieser Beziehung schon früher [1]) bemerkt hat, als richtig anerkennen, aber es scheint uns nicht, dass das Evangelium in dieser Richtung weiter gehe, als wir dem Verfasser der Apostelgeschichte zutrauen können. Der schlagendste Beweis für jene Tendenz des Evangelisten liegt in der Erzählung von den 70 Jüngern, wenn wir damit den vorhergehenden Bericht über die Aussendung der Apostel vergleichen. Was Jesus bei Matthäus c. 10 den Zwölfen sagt, davon hat Lukas das Meiste für die Instruktionsrede an die Siebzig zurückbehalten; sie sind (10, 2) die Arbeiter, die der Herr in seine Erndte schickt (Mt. 9, 37 sind es die Zwölf); sie

---

[1]) Krit. Unters. über die Ev. 435 ff.

image
not
available

dieser Thatsache zu überzeugen [1]). Dem entspricht es nun ganz, wenn einige Züge, die den Aposteln zum Ruhm dienten, theils weggelassen, theils gedämpft sind. So setzt Lukas 8, 21, wo Jesus nach Mt. 12, 49 ausdrücklich seine Jünger als seine nächsten Verwandten bezeichnet hätte, an die Stelle der μαθηταὶ alle, die sein Wort hören und befolgen, so fehlt ihm der Ausspruch, durch welchen Mt. 18, 18 f. den Aposteln die Gewalt, zu binden und zu lösen, verliehen wird, und wenn er das Bekenntniss des Petrus 9, 20 berichtet, so lautet es doch bei ihm, mit Matthäus 16, 16 verglichen, so kühl, und die Weglassung der hohen Verheissung, die hier daran geknüpft wird, erscheint so absichtlich, dass wir nicht daran zweifeln können, die Stellung, welche Petrus hier einnimmt, war ihm anstössig, er will die Kirche nicht auf Petrus gebaut, den Schlüssel des Himmelreichs nicht ihm allein übergeben wissen. Aber eine eigentliche Feindseligkeit gegen die Urapostel können wir nichtsdestoweniger desshalb bei ihm nicht voraussetzen, weil er auch solches, das ihnen zur Ehre gereicht, selbst in Fällen, wo es Matthäus nicht hatte, aufgenommen, und Anderes, was ein ungünstiges Licht auf sie werfen konnte, entfernt hat. Gleich die Berufung des Petrus und der Zebedaiden wird 5, 1 ff. ausführlicher, als von Matthäus (4, 18 ff.), und mit Zusätzen, die den Glauben und die Bereitwilligkeit des Petrus an's Licht stellen, geschildert. Die Worte Jesu an die Jünger, dass ihnen verliehen sei, die Geheimnisse des Gottesreichs zu erkennen, berichtet Lukas 8, 10 ebenso, wie Matthäus 13, 11. Die Verheissung Mt. 19, 28, welche hier c. 18, 29 fehlt, wird wenigstens in unserem Text c. 22, 28 ff. nachgeholt, und wenn diese Verse bei Marcion fehlten, so liegt der dogmatische Grund dieser Auslassung zu klar vor Augen, als dass sie etwas beweisen konnte. Die Bitte der Apostel um Vermehrung ihres Glaubens, welche Lukas 17, 5 allein erzählt, beweist jedenfalls für ihre Empfänglichkeit, während umgekehrt bei Matthäus 17, 20 der Ausspruch über den senfkorngrossen Glauben an eine Rüge gegen den Unglauben der Jünger angeknüpft ist. Bei der Erzählung vom Seelenkampf in Gethsemane wissen zwar unsere drei Synopti-

---

[1]) Weniger beweisend scheint Anderes, wie die Kleinmüthigkeit beim Sturm auf dem See 8, 24 f., die sich Mt. 8, 26 f., die Frage des Petrus 8, 45, die sich Mt. 9, 31, das Bedenken bei der Speisung der 5000, 9, 12 f., das sich Mt. 14, 15 f. wesentlich gleich findet.

image
not
available

warten[1]) müssen, erst zur apostolischen Wirksamkeit befähigen konnte (24, 49). Damit thut er aber im Wesentlichen doch nichts Anderes, als was der Verfasser der Apostelgeschichte auch thut, denn auch diese Schrift hat das entschiedene Bestreben, den Paulus, trotz der scheinbaren Unterordnung beim Apostelconcil, den Uraposteln in jeder Beziehung gleichzustellen, auch sie hätte Erzählungen, die einen Primat des Petrus und der Zwölfe begründeten, nicht dulden können, auch sie ist sorgfältig bemüht, jeden Vorzug abzuschneiden, der sich aus ihrem persönlichen Verhältniss zu Christus herleiten liess, auch in ihr müssen die Judenapostel zurücktreten, sobald der Heidenapostel als solcher auftritt, und das letzte Ergebniss ihrer Darstellung, wie es namentlich die römische Schlussscene ausspricht, ist der Uebergang des Heils von den Juden auf die Heiden, das Gleiche, was die Erzählung von der Aussendung und den Erfolgen der 70 Jünger symbolisch andeutet. Eine Unfähigkeit zum Verständniss der Heilswahrheit, wie sie das Evangelium den Aposteln wiederholt zuschreibt, wäre allerdings in der Apostelgeschichte nicht mehr am Platze, aber auch der Evangelist behandelt sie nicht als eine bleibende: nur in der Zeit vor der Auferstehung haben sie Jesum nicht verstanden, dass es seit den Erscheinungen des Auferstandenen und der Geistesausgiessung anders wurde, sagt auch schon das Evangelium 24, 31. 45. 49, und dass Marcion diese Verse nur theilweise gehabt hat, kann gegen ihre Ursprünglichkeit nichts beweisen. Die angeführten Eigenthümlichkeiten des Evangeliums sind daher mit dem Standpunkt der Apostelgeschichte, wie mir scheint, nicht unvereinbar, und wir sind nicht genöthigt, die Verfasser beider Schriften, auf deren Identität sonst Alles hinweist, um ihretwillen zu unterscheiden.

3. Von wem, wann, und wo, ist die Apostelgeschichte verfasst worden?

Die Apostelgeschichte wird allgemein dem Lukas, einem Gefährten des Paulus, beigelegt. Ihr Verfasser selbst bezeichnet sich als einen zeitweisen Begleiter dieses Apostels, indem er c. 16, 10—18. 20, 5—15. 21, 1—18. 27, 1—28, 18 von Paulus und seiner Umgebung in der ersten Person des Plurals spricht.

---

[1]) *Καθίσατε*, das hier ebenso, wie in den früher erörterten Aeusserungen Justin's (S. 47, 1), die Nebenbedeutung der Unthätigkeit in sich schliesst.

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

„Wir“ voraus, dass dem Leser bekannt war, wer so in der ersten Person redet; woher anders aber, als aus der Ueberschrift, konnte ihm diess bekannt sein?* Diese hat daher aller Wahrscheinlichkeit nach schon den Namen des Verfassers enthalten. Dann kann aber dieser Name nur der des Lukas gewesen sein, denn von jedem andern müsste sich doch in der Ueberlieferung irgend eine Spur erhalten haben. Das scheint daher unzweifelhaft, dass sich unsere Schrift schon bei ihrem ersten Erscheinen für ein Werk des Lukas ausgab.

Eine ganz andere Frage ist freilich, ob sie auch wirklich von diesem Begleiter des Paulus verfasst ist. Ihr blosses Selbstzeugniss kann diess natürlich nicht beweisen; soll aber dieses Zeugniss desshalb glaubwürdiger sein, als ein anderes, weil es einer christlichen Religionsschrift angehört, so ist gerade dieser Umstand, weit entfernt seine Glaubwürdigkeit zu erhöhen, vielmehr geeignet, sie zu vermindern, denn es liegt in der Natur der Sache, dass der rein historische Sinn, und ebendamit auch die Scheu vor literarischer Unterschiebung, um so mehr zurücktritt, je ausschliesslicher der Einzelne von einem anderweitigen Interesse beherrscht ist; auch zeigt die Erfahrung zur Genüge, dass gerade auf dem Gebiete der religiösen Literatur die Unterschiebung von Schriften besonders häufig war, und dass weder die altjüdische und altchristliche Zeit überhaupt, noch auch insbesondere die Schriften unseres Kanons von dieser Regel auszunehmen sind. Die landläufigen Vorwürfe vollends, dass bei dieser Ansicht die „heiligen“ Schriftsteller zu Betrügern, Fälschern u. s. w. gemacht würden, verdienen kaum noch eine Widerlegung; wer sich noch nicht so viel klar gemacht hat, dass man vernünftiger Weise einen Schriftsteller nicht schon vor der Untersuchung heilig sprechen kann, wer missliebige wissenschaftliche Ergebnisse vor aller Prüfung durch moralische Abschreckung vernichten möchte, mit dem ist eine wissenschaftliche Verständigung kaum zu hoffen. Es handelt sich ja hier überhaupt nicht um Betrug und Fälschung, sondern ganz einfach um die Frage, ob der Verfasser der Apostelgeschichte für die Verbreitung seiner Schrift ein Verfahren befolgt hat, von dem sich durch eine Menge der schlagendsten Beispiele darthun lässt, dass ihm in jener Zeit und in jenem Kreise durchaus nicht die Bedenken im Weg standen, die es uns machen würde, und dass es damals vielfach auch von solchen

image
not
available

scheinlichkeit nach immerhin ebensoweit von ihrer Abfassungszeit abliegen, als die Benützung der pseudoignatianischen Briefe durch den angeblichen Polykarp von der Verbreitung derselben, oder das Citat der clementinischen Recognitionen bei Origenes von der letzten Redaktion dieser Schrift. Es ist aber überhaupt nicht nothwendig, dass ein unterschobenes Buch erst viele Jahre nach seiner Entstehung benützt werde. Um überhaupt Glauben zu finden, wird ein solches Buch in der Regel gleich Anfangs für ächt genommen werden müssen, und warum sollte es dann nicht auch als ächt benützt werden?

Sind wir hiemit für die Entscheidung über den Verfasser der Apostelgeschichte an die inneren Merkmale verwiesen, so wird es sich fragen: enthält diese Schrift Dinge, welche entweder den negativen Beweis liefern, dass sie nicht von Lukas, oder den positiven, dass sie von einem Andern verfasst ist? In dem einen wie in dem andern Fall wären wir genöthigt, ihrem Selbstzeugniss den Glauben zu versagen, findet sich dagegen nichts Derartiges in ihr, so würden wir allen Grund haben, ihrer eigenen Aussage und der kirchlichen Ueberlieferung zu glauben. Nun wissen wir von Lukas durchaus nichts Näheres; das einzige Datum, woran wir uns halten können, ist das, welches die Apostelgeschichte selbst an die Hand giebt, dass er ein Begleiter des Paulus gewesen sein soll. Die obige Frage bestimmt sich daher näher dahin: kann unsere Schrift von einem Begleiter des Paulus, und insbesondere von einem Solchen herrühren, welcher in dem c. 16, 10—18. c. 20, 4—28, 16 behandelten Zeitraum in seiner nächsten Umgebung gewesen ist, oder finden sich umgekehrt in ihr Spuren einer späteren Abfassungszeit und eines andern Verfassers?

Die erste von diesen Fragen zu verneinen, sind wir durch die Beschaffenheit der vorliegenden Geschichtserzählung berechtigt. Man kann zwar nicht erwarten, dass ein Gefährte des Apostels über alle die Vorfälle, von denen die Apostelgeschichte berichtet, vollständig unterrichtet sein musste. Was seiner Verbindung mit Paulus vorangieng, konnte ihm grossentheils unbekannt bleiben, und auch von späteren Vorgängen konnte er eine theilweise unsichere Kunde erhalten haben, wenn er nicht persönlich dabei war; diese Lücken aber durch nachträgliche Erkundigung bei Paulus und andern Augenzeugen auszufüllen, konnte er immerhin versäumt haben, wenn er nicht schon von Anfang an den Plan hatte, ein Werk, wie das vorliegende, zu schreiben. Aber doch ist diese

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image not available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

lich einer andern Quelle zuweisen kann, als die grossentheils wörtlich gleichlautenden Erzählungen im 22sten und 26sten Kapitel. Will man geschichtlich verfahren, so genügt es nicht, die Hauptmassen unserer Schrift nach Charakter und Quellen zu unterscheiden, sondern es muss bei jeder einzelnen Erzählung nach ihrem muthmasslichen Ursprung gefragt werden.

Eben dieser Punkt ist es nun, von dem Schleiermacher's Untersuchungen über die Apostelgeschichte [1]) ausgehen. Wie sich dieser Kritiker das Lukasevangelium und die Evangelien überhaupt aus einer Sammlung zerstreuter Aufsätze entstanden denkt, so betrachtet er auch die Apostelgeschichte aus demselben Gesichtspunkt. Indem er die Spuren ungleichartiger Erzählungen in derselben verfolgt, die überflüssigen Wiederholungen, die Widersprüche in manchen Einzelheiten, den abgerissenen Anfang mancher Abschnitte, das Unmotivirte einzelner Züge, die Getrenntheit von Zusammengehörigem, den anscheinenden Mangel an einer schriftstellerischen Einheit und einem festen Plan hervorhebt, so kommt er zu dem Ergebniss, dass sie aus vereinzelten Erzählungen zusammengestellt sei, welche theils aus den öffentlichen Dokumenten einzelner Gemeinden, wie Jerusalem und Antiochien, theils aus Reiseberichten von Begleitern des Paulus entnommen, aber erst von einem Späteren, etwa um's Jahr 90 n. Chr., gesammelt sein sollen. Auf eine weitere Untersuchung über diese Quellen, auf die Feststellung der Grenzen, wo die einzelnen anfangen und aufhören, auf die Ausmittlung der Orte oder Personen, denen sie angehören, ist Schleiermacher, so viel wir aus seinen Vorlesungen abnehmen können, nicht eingegangen.

Diesen Mangel sucht nun Schwanbeck zu ergänzen. Das Ergebniss seiner Schrift über die Quellen der Apostelgeschichte ist im Wesentlichen dieses: der zweite Theil von c. 15, 1 an ist einer Denkschrift des Silas entnommen, welche der Sammler des Ganzen zwar mit manchen Auslassungen, im Uebrigen aber ganz wörtlich aufgenommen hat; nur c. 15, 3—13 ist ein Stück aus andern Quellen, den Lebensbeschreibungen des Barnabas und Petrus, eingeschaltet, und die eine oder die andere Lücke des Excerpts durch kleine Verbindungsformeln ausgefüllt. In derselben Weise hat der Sammler des Ganzen eine zweite Hauptquelle, eine Biographie des Barnabas, benützt, welcher Schwanbeck c. 4,

[1]) Einl. in's N. T. S. 344 ff.

image
not
available

durch das gleichfalls nachgewiesene Abhängigkeitsverhältniss, in dem die paulinische Rede des 13ten Kapitels zu denen des ersten Theils, und die Lahmenheilung c. 14, 8 ff. zu der petrinischen c. 3, 2 ff. steht, und durch das Eintreten des Paulusnamens c. 13, 9, von dem oben gezeigt wurde, wie sehr es der Manier unsers Verfassers (Ev. L. 6, 14) gemäss ist. Ob die Erzählung von Stephanus eine besondere Quellenschrift voraussetzt, wird später noch untersucht werden. Gegen eine Biographie des Petrus, als Quelle für c. 1—6, 7. c. 8. c. 9, 31—11, 18, spricht Alles, was wir durch unsere früheren Untersuchungen über die Tendenz der Erzählungen c. 3—5. c. 10 f. erfahren haben. Ueberhaupt aber müssten wir alle unsere bisherigen Ergebnisse in Betreff der sprachlichen und sachlichen Einheit unserer Schrift vergessen, um an eine so rohe Zusammensetzung derselben aus den verschiedenartigsten Bestandtheilen zu glauben, wie sie mit Schwanbeck auch Schleiermacher annimmt. Wollen wir daher auch nach den etwaigen Quellen ihrer Erzählungen fragen, so kann doch diese Frage nicht den Sinn haben, die Schriften oder Schriftstücke aufzuzeigen, die der Verfasser nur unverarbeitet an einander gereiht hätte.

Wenn die Genannten vom kritischen Standpunkt aus eine wesentlich unveränderte Aufnahme älterer Quellenschriften in die Apostelgeschichte annahmen, so ist dasselbe von Anderen im Interesse der älteren Ansicht geschehen, indem sie die Reden und Briefe, die unsere Schrift mittheilt, dem Verfasser aus authentischen Aufzeichnungen und Abschriften zukommen liessen. Diese Behauptung wird von Riehm[1]) damit begründet, dass die Reden des Petrus theils mit den Briefen dieses Apostels, theils untereinander nach Inhalt und Sprache eigenthümlich übereinstimmen, ebenso die des Paulus unter sich und mit den paulinischen Briefen, selbst die kleine Rede des Jakobus mit dem gleichnamigen Briefe. Das Gleiche sucht neuerdings Ebrard[2]) nachzuweisen, und er sieht hierin einen Hauptgrund für die unbedingte Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte. Wir werden indessen um so weniger nöthig haben, uns bei der Prüfung dieser Behauptung länger aufzuhalten, da auch schon Mayerhoff[3]) dieselbe in Betreff der

---

[1]) *De font. act. apost.* 126 ff.
[2]) Kritik der evang. Gesch. §. 124.
[3]) Einl. in die petrin. Schriften 220 ff.

image
not
available

wenn sich in diesem Brief Anklänge an Sprache und Lehrbegriff der Apostelgeschichte (aber nicht blos ihrer petrinischen Reden) finden, so kann diess nur wahrscheinlich machen, dass er von dieser hinsichtlich der Zeit und des Orts seiner Abfassung nicht allzuweit entfernt ist. Für die Authentie der von unserer Schrift überlieferten Reden lässt sich von dieser Seite her so wenig gewinnen, dass vielmehr gerade diese Reden einen von den schlagendsten Beweisgründen für die freie Composition der Apostelgeschichte durch Einen Verfasser abgeben. Dass auch die beiden Briefe c. 15 und 23 nur auf diesen zurückführen, wird sogleich gezeigt werden.

Hiemit ist nun allerdings die Möglichkeit noch nicht geläugnet, dass der Verfasser schriftliche Quellen benützt habe, nur wird die Beschaffenheit dieser Quellen auf's Neue untersucht, und auf ihre wörtliche Aufnahme aller Wahrscheinlichkeit nach zum Voraus verzichtet werden müssen. Gerade an der Sprache der einzelnen Abschnitte will man freilich in der Regel die Quellenschriften unseres Buchs hauptsächlich erkennen; eine genauere Untersuchung kann uns jedoch überzeugen, wie unsicher dieser Beweis ist. Da die syntaktischen Eigenthümlichkeiten und die Phraseologie in unserer ganzen Schrift sich wesentlich gleich bleiben, so müsste er vorzugsweise auf den Wörtervorrath gestützt werden. So viele Abwechslung aber auch die einzelnen Abschnitte in dieser Beziehung darbieten, so wenig wollen sich doch sichere Merkmale für die Entscheidung unserer Frage ergeben. Ich habe 794 Wörter verglichen, die in der Apostelgeschichte nur Einmal, oder wenige Male in demselben Zusammenhang, vorkommen. Von diesen 794 Wörtern sind 174 durch ihren Gebrauch im Lukasevangelium als Eigenthum unsers Verfassers zu erweisen, könnten also keinenfalls für Entlehnung aus Quellenschriften einen Beweis liefern. Die übrigen 620 vertheilen sich folgendermassen an die einzelnen Abschnitte:

1)	C. 1 hat deren in	26	Versen	13.
2)	C. 2 in	47	—	18.
3)	C. 3—5 in	105	—	48.
4)	C. 6. 7 in	75	—	48.
5)	C. 8, 4—40 in	37	—	13.
6)	C. 8, 1—3 / 9, 1—30 in	33	—	13.
7)	C. 9, 31—42 in	12	—	1.
8)	C. 9, 43—11, 18 in	67	—	29.
9)	C. 11, 19—30. 12, 25 in	13	—	3.
10)	C. 12, 1—24 in	24	—	16.
11)	C. 13. 14 in	80	Versen	41.
12)	C. 15, 1—35 in	35	—	12.
13)	C. 15. 35—16, 8 in	14	—	3.
14)	C. 16, 9 18 / 20, 4—16 / 21, 1—17 / 27, 1—28, 16 in	100	—	134.
15)	C. 16, 19—40 in	22	—	18.
16)	C. 17 in	34	—	34.
17)	C. 18, 1—19, 20 in	48	—	28.
18)	C. 19, 21—20, 3 in	23	—	19.
19)	C. 20, 17—38 in	22	—	11.

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image not available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

image
not
available

und 7 übrig, welche die Einsetzung der sieben Diakone und die Hinrichtung des Stephanus erzählen. Von diesem Abschnitt wird neuerer Zeit fast allgemein angenommen, dass er entweder ganz oder von c. 6, 8 an aus einer eigenen Quelle herstamme; besonders in der Rede c. 7 glaubt man die bestimmtesten Spuren einer solchen eigenthümlichen Composition zu entdecken. Und es lässt sich nicht läugnen, diese Rede zeichnet sich sowohl durch die Eigenthümlichkeit ihrer Anlage, als durch die Feinheit der Durchführung aus. Aber wer möchte beweisen, dass sie darum nicht das Werk unsers Verfassers sein könne? Auch die Rede des Paulus in Athen hat viel Eigenthümliches, und doch ist es sehr unwahrscheinlich, dass dieses von einem Andern, als von dem Verfasser der Apostelgeschichte herrührt; auch unsere ganze Schrift ist mit grosser Feinheit ausgeführt, und reich an Beziehungen, die beim ersten Anblick oft bedeutungslos, doch mit dem Zwecke des Ganzen eng zusammenhängen; gerade das Eigenthümlichste an dem Vortrag des Stephanus würde insofern zu der Abfassung durch unsern Schriftsteller sehr gut passen. Der Styl und die Sprache der Rede und des ganzen Abschnitts, dem sie angehört, ist auch nach Schwanbeck's Zugeständniss (S. 250) von derjenigen der früheren und späteren Stücke nicht verschieden, vielmehr lässt uns Alles in dieser Beziehung unsern Verfasser wiedererkennen. Die Zahl der Wörter, die nur in diesem Abschnitt vorkommen, ist nicht ausser Verhältniss zu andern Abschnitten; ebensowenig zeigt die Construction oder die Phraseologie auffallende Eigenthümlichkeiten, dagegen treffen wir auch hier Manches, was nur bei Lukas Parallelen hat. Gleich c. 6, 8 (um unsere Nachweisung auf diesen Theil des Ganzen zu beschränken), ist die Verbindung von *χάρις* und *δύναμις*, wie schon früher gezeigt wurde, in der eigenthümlichen Weise des Lukas, ebenso *σοφία* und *χάρις* 7, 10; *συζητεῖν* 6, 9, hat ausser Markus nur Lukas in seinen beiden Schriften, *ἰσχύειν* 6, 10 ist gleichfalls in beiden beliebt (vgl. besonders 25, 7), ebenso *ῥῆμα* 6, 11. 13, namentlich auch in der Verbindung mit *λαλεῖν*; zu 6, 12 vgl. 4, 1. 19, 29. 23, 27; *παύεσθαι* 6, 13 hat unter den historischen Schriften des N. T. nur Lukas, *ἔθη* 6, 14, *ἀτενίζειν* 6, 15. 7, 55 sind Lieblingswörter von ihm; die Frage 7, 1 erinnert an Apg. 17, 11. L. 22, 67, die Anrede 7, 2 ausser den vielen Stellen, die *ἄνδρες ἀδελφοὶ* haben, besonders an 22, 1; *ἡγούμενος* 7, 10 steht ausser drei Stellen des Ebräerbriefs und einem Citat bei Matthäus nur noch L. 22, 26.